

VOL, 1 NO, 1. 2015

Journal
of Islamic Studies & Thought for Specialized Researches

Head of the journal

Professor Dr Engku Ahmad Zaki Engku Alwi,

Editor-In-Chief

Dr. Mohamed Fathy Mohamed Abdelgelil

e-ISSN: 2289-9065

Contact:

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

International Journal of Islamic Studies & Thought for Specialized Researches

Contact us

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Research (JISTSR)

Mohamed Fathy Mohamed Abdelgelil Editor-in-Chief: mailto:jistsr@siats.co.uk

http:// jistsr.siats.co.uk



SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches (JISTSR)

jistsr.siats.co.uk \ Email: jistsr@siats.co.uk

WhatsApp: 0060178330229



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

المجلد 1 ، العدد 1 ، 2015م.

e-ISSN: 2289-9065

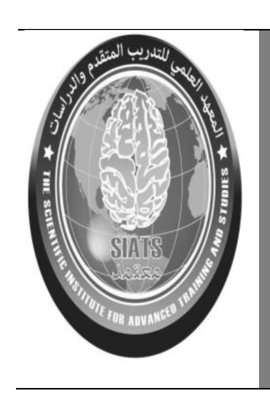
2015م

مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية

مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية، مجلة تعمل في ميدان الإصلاح الفكري والمعرفي، بوصفه واحداً من مرتكزات المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر.

تسعى المجلة لأن تكون مرفأً للعلماء والمفكرين والباحثين وجمهور المثقفين للعمل الجّاد على إصلاح الفكر والمنهجية الإسلامية على مستوى الأمة، متجاوزة حدود اللغة والإقليم، خدمة للإنسانية أجمع، سعياً لتحقيق هدف أكبر يتمثل في ترقية مستويات الفكر الإنساني على الصعيد العالمي.

تستهدف مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للأبحاث التخصصية، الأبحاث العلمية ذات الجودة العالية بغية تقديم مادّة علمية متقنة؛ مفيدة للباحثين والمثقفين والمتخصصين، لتشكّل مرجعية علمية يُعتد بها في مسيرة تحقيق رؤيتنا المذكورة، وتتعهد إدارة المجلة بالتواصل مع الباحثين والكتّاب من مختلف المشارب والتيارات لترقية أبحاثهم ومقالاتهم دعماً منها للحركة العلمية والجهود الفكرية في مجال إصلاح وترقية منظومة الفكر الإنساني.



SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

Journal home page: http://www.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث

التخصصية

العدد 1، المجلد 1، كانون أبريل 2015م.

e-ISSN: 2289-9065

CONTEXTUAL GUIDELINES IN UNDERSTANDING QUR'ANIC DISCOURSE (FUNDAMENTALIST STUDY)

إرشادات السياق في فهم الخطاب القرآني

دراسة أصولية

د. بختيار نجم الدين شمس الدين

جامعة السليمانية/كوردستان

العراق

B_champarawy@yahoo.com

1436هـ – 2015م



ARTICLE INFO

Article history:
Received 18/2/2015
Received in revised form 20/3/2015
Accepted 1/4/2015
Available online 15/4/2015

Keywords:
Insert keywords for your paper

ABSTRACT

There is no doubt that the context has its own importance in understanding narrator's intent, especially in understanding God's words which are believed to be an interrelated unit. However, the previous Usuliyun did not pay attention to this great subject as importance as it deserves, if they did not define (Context) as a term to show their intent. Therefore, in this brief research, I attempted to highlight the most important guidelines about Quranic concepts. As a part of Quranic interpretation (Tafseer) which is a branch of the principles of Islamic Jurisprudence (Usul Fiqh al-Islami); any attempt to interpret the sacred text without the situation of context will not be a perfect interpretation. However, it will be faulty and far away from the narrator's intent.

Here upon most of the faulty interpretations (especially the metaphorical ones) are results of avoiding this important principle, since context has its own significance in interpreting the Quran based on the Quran itself. For that reason, it is obvious that this type is the best method of the Quranic interpretations.

In addition, I attempted to explain and emphasize that our Prophet (peace be upon him) was using this method while he interpreted the Quranic verses, as well as his companions were using this same approach. Moreover, most of exegesis, judicial and constitutional interpreters followed this kind of interpretation.

I endeavored to clarify every subject with examples and I sought to prove that the context itself is the most important element during interpretations.



الملخص

الحمد لله في البدء والختام، وأصلي وأسلم على خير الأنام سيدنا محمد وآله وصحبه الكرام، ومن تبع هداه إلى يوم القيامة.

لاشك أن للسياق أهمية كبيرة في فهم مراد المتكلم، خصوصاً في فهم كلام الله الذي يعد وحدة مترابطة، ومع ذلك فإن الأصوليين القدامى لم يولوا هذا المجال الحيوي ما تستحقه من الأهمية والدراسة، حتى إنهم لم يعرفوا السياق تعريفاً اصطلاحياً يُبيِّن مرادهم من استعماله. لذا حاولت في هذه الدراسة الوجيزة بيان أهم ما يتعلق بإرشادات السياق في فهم الخطاب القرآني، بوصفه مبحثاً جوهرياً ضمن مباحث تفسير النصوص، ومعلوم أن موضوع التفسير والبيان من أهم مواضيع أصول الفقه الإسلامي، بحيث قلّما يصيب من أهمله، وإن أي محاولة لتفسير الكلام وتحليله دون مراعاة سباقه ولحاقه وظروفه تنتج تفسيراً خاطئاً بل أجنبياً عن النص بعيداً عن مراد قائله.

لذا فإن أكثر التفاسير الخاطئة للنصوص خاصة من الفرق الباطنية جاء نتيجة لإهمالهم لهذه الدلالة المهمة وتلك القرينة الحيوية؛ لأن السياق من أهم وجوه تفسير القرآن بالقرآن. وقد حاولت أن أبيِّن للقارئ الكريم أن السياق من الأصول المعتبرة التي استخدمها النبي عليه الصلاة والسلام في تفسير القرآن، وتبعه أصحابه وكبار أئمة الإسلام في ذلك. فضلاً عن أنه من الأدلة المهمة والقرائن المرشدة لتفسير النصوص، وهو منهج متبع في التفسير عند عامة المفسرين، بل عند مفسري الدساتير والقوانين في العالم أيضاً.

وبيَّنت في كل موضوع بالأمثلة التوضيحية أن الرجوع إلى السياق وأحوال الخطاب من أهم السبل التي تدفع الإشكال عند تفسير النصوص التي تحتمل أوجهاً مختلفة للتفسير. ناهيك عن أن السياق هو المرشد إلى فهم النصوص الموجزة لاسيما التي يمكن وصفها بإيجاز القصر بلاغياً، إذ المتكلم إنما يكتفي بالإيجاز؛ لدلالة السياق على المعنى.



المقدمة

الحمد لله رب العالمين مبدع البدائع وشارع الشرائع، حمداً يليق بجلاله وكبريائه، وأشكره شكراً يوافي نعمه وآلائه، أشهد أن لا إله إلا هو، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، إمام المتقين وخاتم الأنبياء والمرسلين، صلوات الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن تبع هداه إلى يوم لقائه.

أما بعد فمن المعلوم لدى طلاب العلوم الشرعية أن علم أصول الفقه من أجل تلك العلوم، وإثبات ذلك لا يحتاج إلى كثير عناء وطول نقاش، مادام هو أصل الفقه وأساسه الذي يبنى عليه، والفقه علم المسلم بالأحكام الشرعية التي كلف بها، فمكانته جلية وطلب معرفته ضروري لكل من أراد معرفة الأحكام الشرعية حق المعرفة، لاسيما أن من بين تلك الأصول المبني عليها الفقه أسس وضوابط لا يستغني عنها دارسو علوم الشريعة؛ بحيث إن إهمال أي منها تسبب أخطاءً في الفهم يفسد الفهم والتحليل المأخوذ دون رعايتها، ومن تلك الأدلة والأسس "السياق" وهو من الأدلة المهمة والقرائن المرشدة إلى الفهم الصحيح من النصوص، ومن يراجع تفاسير بعض الفرق المنتسبة للإسلام لاسيما الباطنية منها للنصوص الشرعية يلاحظ أن أغلب أخطائهم نجمت عن إهمالهم لسباق النصوص ولحاقها، بحيث فسروها بما ينسجم وأهوائهم، ومن جملة ما دفعني إلى اختيار هذا الموضوع في هذا الوقت بالذات هو ما نشاهده من التأويلات الغريبة لنصوص شرعية والتي لا تمت إلى معاني تلك النصوص بصلة، وأقوال تحت مسمى التفسير والتأويل ما أنزل الله بها من سلطان، ومع الأسف شاعت تلك الأقاويل العجيبة والتأويلات الفاسدة بسبب كثرة القنوات المضللة.

لذا عزمت بعونه تعالى أن أبين في هذا البحث الوجيز معنى السياق وأهميته والحاجة إليه ومذاهب العلماء في دلالته، في المبحث الأول من مبحَثَيه. مع بيان أهم إرشاداته لفهم النصوص فهماً صحيحاً في المبحث الثاني منهما. كي أبيِّن من خلاله للقارئ الكريم مدى خطأ التفاسير التي لا تراعي السياق ولا تنظر إلى العلاقة بين الخطاب الواحد مُهْمِلاً الارتباط بين أجزائه. وجدير بالذكر أنني اكتفيت خلال بحثي هذا ببيان السياق المقالي دون الخوض في السياق المقامي، وذلك خشية الإطالة التي تخرج البحث عن الحجم المطلوب.

وقد اتبعت في تناولي لموضوعات بحثي المنهج الاستنباطي في أخذ المواضيع من الكتب الشهيرة والمعتمدة. ثم تحليل ما أقوم بنقلها، وذلك بقراءات الآخرين لتلك الأقوال والاتجاهات، ثم قراءتي لها مستدلاً بالأدلة الكافية لتلك التحاليل.



المبحث الأول: معنى السياق، وأهميته والحاجة إليه، ومذاهب العلماء في دلالته

المطلب الأول: مفهوم السياق لغة واصطلاحاً: قبل الدخول في الكلام عن أهمية السياق ودوره في بيان مراد الشارع واستنباط الأحكام لابد من التعرف عليه، وبيان معانيه في اللغة والاصطلاح.

أولاً: السياق لغة من "ساق يسوق سوقاً وسياقاً" وأصله "السِّواق" قلبت الواو منه ألفاً لسكونها وكسر ما قبلها، ويأتي المصدر الميمي منه على صيغة "مَساق"، ومنه قوله تعالى: ((**إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ**)) (1).

وبالنظر إلى ما ذكره اللغويون في معاني السوق نرى أنها تأتي لمعانٍ منها(2):

1- مجيء الشيء على التتابع، يقال: انساقت الإبل، وتساوقت إذا تتابعت، والمساوقة: المتابعة، كأن بعضها يسوق بعضاً. ويقال: ساق الحديث إذا سرده وسلسله. ومنه قوله تعالى: ((**وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَراً**)) (3).

وقوله تعالى: ((**وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلى جَهَنَّمَ وِرْداً**)) (4).

2- ويطلق الاتساق أيضاً على النظم والانتظام: كالعقد من الجوهر، سمي بذلك لربط بعضه إلى بعض في نظام واحد، واتساق واحد.

3- ويطلق على التقديم، أي: تقديم الشيء بين يدي الشيء، يقال: ساق إلى امرأته الصداق إذا قدمه لها من أجل النكاح، ومنه سمي المهر سياقاً.

4- النزع والانتزاع من الشيء صبراً وتدرجاً، بمعنى الخروج من عهدة الشيء على الصبر والمهلة. يقال: ساق المريض سياقاً، أي: نزع عند الموت، ولذا سمي نزع الروح سياقاً.

ولا شك أن المعنَيَيْنِ الأخيرين لا يتعلقان ببحثنا، ثم إن أكثر استعمالات هذه الكلمة هي بالمعنى الأول.

ثانياً: تعريفه اصطلاحاً: لم يتعرض الأصوليون – حسب علمي- إلى تعريف دقيق للسياق. بل كل ما في الأمر "أن العلماء يستدلون به ويشيرون إلى دلالته من غير أن يحددوا معناه النظري تحديداً صريحاً"(5).

---

(1) سورة القيامة، من الآية: [30].

(2) ينظر: تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (المتوفى: 370 هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت – 2001م الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عوض مرعب (ج 2 ص 85)، ولسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (المتوفى:711 هـ) دار صادر- بيروت، الطبعة: الأولى(ج 12 ص 578)، وتاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (المتوفى: 1205) دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين (16 ص 551).

(3) سورة الزمر، من الآية: [73].

(4) سورة مريم، الآية: [86].

(5) البحث الدلالي عند الأصوليين، محمد يوسف حبلص، بيروت: عالم الكتب، الطبعة: الأولى 1411هـ (ص 28).



وإذا رجعنا إلى المؤلفات الأصولية نرى أنهم أطلقوا لفظ "السياق" وأرادوا به ما سبق اللفظ أو لَحِقَهُ من قرائن لفظية، يقول ابن أمير الحاج وأمير بادشاه في تعريف السياق: "أن يكون هناك قرينة لفظية سابقة عليه أو متأخرة عنه"(6).

ويقولان أيضاً في دلالة السياق: "هو دلالة سوق الكلام"(7).

ولكن للبناني تعريف قريب من تعاريف المعاصرين له، حيث يقول في حاشيته على جمع الجوامع: "هي — أي: دلالة السياق

– ما يدل على خصوص المقصود من سابق الكلام المسوق لذلك أو لاحقه"(8).

وقد يريدون بالسياق "الغرض الذي سيق الكلام لأجله"، ويعبرون عنه بـ "سياقه لكذا، أو سوقه لأجل كذا، أو المقصود بالسوق كذا" ومعلوم أن هذا أعم من السياق المقالي.

وأما المعاصرون فهم عرفوا السياق حسب اتجاهات مختلفة، إذ عرفه بعضهم بما يشمل السياق المقامي والمقالي جميعاً، وبعضهم ميز بين المقام والمقال، وهناك من يرى أن لفظ "المقام" عام شامل للسياق بنوعيه المقامي والمقالي، حيث ينقسم المقام إلى: مقام المقال، ومقام الحال. ونحن نكتفي بذكر بعض من التعاريف التي نراها أولى بالذكر، والتي جمعت بين السياق المقامي والمقالي، منها:

1- يقول يونس صويلحي في تعريفه: "يقصد بالسياق مجموع القرائن المحيطة بالنص الشرعي التي تمثل الإطار العام والدقيق لفهمه"(9).

2- يقول نعمان جغيم: "سياق الخطاب على نوعين: أ- السياق اللغوي، أي: الجمل المكوِّنة والسابقة واللاحقة لنص الخطاب المراد تفسيره واستخلاص المقصود منه. ب- السياق الاجتماعي، وهو الذي يسمى بالمقام. ثم بين مراده بالسياق الاجتماعي "المقام" بأنه: حصيلة الظروف الاجتماعية والطبيعية والنفسية السائدة وقت صدور الخطاب، والتي يُتوقع أن يكون لها تأثير في صيغة الخطاب وتوجيهه وفهمه"(10).

---

(6) التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، شرح العلامة المحقق ابن أمير الحاج الحلبي- دار الكتب العلمية- بيروت (ج 1 ص 353)، وتيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الفكر – بيروت (ج 1 ص 319).

(7) ينظر: المصدران السابقان.

(8) حاشية البناني على جمع الجوامع المطبوعة مع تقرير عبد الرحمن الشربيني، وحاشية العلامة ملا محمد أمين السويري الأربيلي، مطبعة محمدي، سقز، إيران (ج 1 ص 20).

(9) البعد الإيقاني في مناهج الاستدلال الأصولي، دراسة في مدارك العقل الأصولي، يونس صويلحي (بحث منشور) (ص 17).

(10) طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، عمان: دار النفائس، الطبعة: الأولى، 1422هـ 2002م (ص 97).



3- ويقول الدكتور نجم الدين الزنكي في تعريفه له: "ما انتظم القرائن الدالة على المقصود من الخطاب، سواء كانت القرائن مقالية أو حالية". ثم بين المراد من نوعي السياق بقوله: "المراد بالسياق المقالي العبارات المكونة والسابقة واللاحقة ذات الترابط النحوي أو المنطقي، والمراد بالسياق المقامي ما ينتظم القرائن المقامية التي تفسر الغرض الذي جاء النص لإفادته، سواء كانت قرائن في الخطاب ذاته أو في المتكلم أو في المخاطَب أو في الجميع"[11].

وما يتبين لي من خلال استشهاد القُدامى بالسياق وتعريف المعاصرين له أن المراد بالسياق هو: ما يحيط بالنص الشرعي من النصوص السابقة واللاحقة له، والظروف المحيطة بحال الخطاب والمخاطَب ومحل الخطاب.

المطلب الثاني: أهمية دلالة السياق

معلوم أن للسياق بهذا المعنى الجامع للمقال والمقام دور مهم في فهم مراد الشارع واستنباط الأحكام من الخطاب الشرعي، ولكننا نختار في بحثنا هذا السياق المقالي حصراً، إذ الكلام عن السياق بنوعيه يحتاج إلى دراسة أطول لا يسعفنا المجال إلى الخوض فيها.

ولا شك أن للسياق المقالي دور حيوي في فهم الخطاب كما حدده فيرث "Firth"[12]. إذ لا يمكن تفسير النص تفسيراً دقيقاً صائباً بمعزل عن سياقه[13]، لذا يصرح المعاصرون المهتمون بعلم السياق "بأن معظم الوحدات الدلالية تقع في مجاورة وحدات أخرى. وإن معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها"[14].

([11]) نظرية السياق دراسة أصولية، د. نجم الدين قادر كريم الزنكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1427هـ 2006م الطبعة: الأولى (ص 63). غير أن أهل البيان ذكروا تعريف النظم في اصطلاحهم، وهو قريب من معنى السياق المقالي – لما قلنا إن من معاني السوق النظم- الذي قصده الأصوليون، فقال الجرجاني والخطيب القزويني: "النظم: تآخي معاني النحو فيما بين الكلم، على حسب الأغراض التي يصاغ بها الكلام". وقيل: هو "الألفاظ المترتبة المسوقة المعتبرة دلالاتها على ما يقتضيه العقل". ينظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (المتوفى: 471هـ) دار الكتاب العربي - بيروت - 1415هـ 1995م الطبعة: الأولى، تحقيق: د. التنجي (ج 1 ص 329)، والتعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي - بيروت - 1405 الطبعة: الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري (ج 1 ص 310). والإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني (المتوفى: 937هـ) دار إحياء العلوم - بيروت - 1419هـ 1998م الطبعة: الرابعة، تحقيق: الشيخ بهيج غزاوي (ج 1 ص 13).

([12]) ينظر: دراسة المعنى عند الأصوليين، د. طاهر سيمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية (ص 213).

([13]) (ص 196) . Componential Analysis of Meaning E.A. Nida Mouton 1975

([14]) علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، أستاذ علم اللغة- كلية دار العلوم – جامعة القاهرة، الطبعة: الثالثة، عالم الكتب 1992 (ص 68).



هذا، وحسب علمي فإن أول من تكلم عن السياق بصورة مستقلة وجعل له باباً وعنواناً هو الشافعي رحمه الله، حيث عقد باباً في رسالته الأصولية باسم "باب الصنف الذي يبين سياقه معناه"[15].

ثم ذكر في هذا الباب نموذجاً في القرآن الكريم من النوع الذي يعرف معناه بسبب دلالة السياق عليه. قال الشافعي: "قال الله تبارك وتعالى: ((**وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كانَتْ حاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ كَذلِكَ نَبْلُوهُمْ بِما كانُوا يَفْسُقُونَ**))[16]. فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر فلما قال: ((**إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ**))، دل على أنه إنما أراد أهل القرية؛ لأن القرية لا تكون عاديةً ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره. وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون.

وقال: ((**وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ (11) فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ**))[17]. وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها، فذكر قصم القرية، فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع أن الظالم إنما هم أهلها، دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشَئين بعدها، وذكر إحساسهم البأس عند القصم أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدميين"[18].

ومع أن هذا المثال أقرب من السياق المقامي منه إلى السياق المقالي؛ لأنه ذكر "أن القرية لا تكون عادية، ثم ذكر أن الظالم هم أهل القرية دون منازلها، ثم ذكر أن الذي يحس بالبأس هم من الآدميين" وكل ذلك استدلال بالمقام والحال من أجل الكشف عن غرض سوق الكلام–، إلا أنه يبرهن اهتمام الشافعي بدلالة السياق، وسبقه على غيره في الإشارة إلى هذه الدلالة المهمة.

وقال قبل كلامه الذي اقتبسناه آنفاً، بصدد كلامه عن عربية القرآن، وأهمية اللغة العربية: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره. وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيُستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعاماً ظاهراً يراد به الخاص. وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير

([15]) الرسالة، الإمام محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي (المتوفى 204هـ) القاهرة – 1358هـ - 1939م، تحقيق: أحمد محمد شاكر (ج 1 ص 62).

([16]) سورة الأعراف، الآية: [163].

([17]) سورة الأنبياء: [11،12].

([18]) الرسالة، الشافعي (ج 1 ص 62 وما بعدها).



ظاهره. فكل هذا موجود عِلْمُهُ في أول الكلام أو وسطه أو آخره. وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله"[19].

يفهم من قوله هذا أهمية السياق المقالي ودوره في فهم الخطاب، وقد صرح بلفظ السياق في قوله: "وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره" ثم قال بعدها: "فكل هذا موجود عِلْمُهُ في أول الكلام أو وسطه أو آخره"، وقال أيضاً: "وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله". وكل ذلك يدل بوضوح على أهمية دلالة السياق المقالي وإرشاده لفهم المراد من الكلام عند الشافعي. وبهذا فقد تكلم عن السياق بشقيه المقامي والمقالي وبين أنه مرشد إلى معرفة الخطاب، واستنباط الحكم منه بشكل دقيق.

ثم بعد الشافعي تكلم العلماء عن دور السياق وإرشاداته، فقد قال الغزالي عند كلامه "عما يؤخذ من الألفاظ لا من حيث صيغتها بل من حيث فحواها وإشارتها": "الضرب الرابع: فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده"[20]. ثم ذكر أمثلة لِما يفهم معناه بدلالة سياقه.

وكذلك علماء الحنفية أشاروا إلى دلالة السياق على فهم المعنى المراد من النص، واستخدموا لهذه الدلالة عبارة: "سيق له الكلام" وتارة "المسوق له الكلام" وتارة أخرى "سياق النظم[21]". وقد مثل السرخسي لما يفهم معناه بسياق النظم – السياق المقالي- بقوله تعالى: ((**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**))[22]. حيث إن ظاهره أمر ولكن لا يُحمل على الإذن؛ لأن السياق أفاد أنهم يحاسبون على أعمالهم، إذ الآية تقول: ((**إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آياتِنا لا يَخْفَوْنَ عَلَيْنا أَفَمَنْ يُلْقى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِناً يَوْمَ الْقِيامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**)) [23]. ولذا قال السرخسي: "فإن بسياق النظم يتبين أنه ليس المراد ما هو موجب صيغة الأمر"[24].

([19]) الرسالة، الشافعي (ج 1 ص 51).

([20]) المستصفى في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار الكتب العلمية – بيروت – 1413هـ الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (ج 1 ص 264).

([21]) ينظر: نظرية السياق، الزنكي (ص 43).

([22]) سورة فصلت، من الآية: [40].

([23]) سورة فصلت، الآية: [40].

([24]) أصول السرخسي، لحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر (المتوفى 490هـ) دار المعرفة – بيروت (ج 1 ص 193).



المطلب الثالث: مذاهب العلماء في دلالة السياق

ما يهمنا في بحثنا هو الكلام عن أهمية السياق ودوره في فهم الخطاب القرآني، ولكن قبل ذلك علينا التعرف على مذاهب العلماء حوله، هل يعد عندهم دليلاً لبيان الأحكام أم لا؟

قال الزركشي: "دلالة السياق أنكرها بعضهم, ومن جهل شيئاً أنكره. وقال بعضهم: إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى"[25].

والناظر لهذا الكلام يفهم منه أن العلماء اختلفوا في دلالة السياق مطلقاً، فأخذ بها فرقة وردها أخرى. ولكن ليس الأمر كذلك، بل يكاد تتفق كلمة الأصوليين والمفسرين على أهمية السياق ودوره في بيان خطاب الشارع، والمتأمل في كلام الأصوليين يرى أن الخلاف المشهور الذي دار بينهم في شأن دلالة السياق إنما هو في تخصيصه للعموم، بمعنى أنه إذا سيق الخطاب العام لغرض معين فهل يقصر على ذلك الغرض ولا يستدل به فيما عدا ذلك، أم يجري على عمومه ولا يقصر على مقصوده إلا بدليل؟

وقد نقل الزركشي اختلاف العلماء في هذا الصدد، وهل يؤخذ بعموم ما يدل عليه اللفظ، أم يلتزم بما يقع عليه المقصود، وقال بعد ذكره آيات قرآنية: "ففي التعلق بعمومه وجهان لأصحابنا، حكاهما أبو الحسين بن القطان والأستاذ أبو منصور وسليم الرازي وابن السمعاني وغيرهم، أحدهما: أنه لا يقتضي العموم، ونسب للشافعي، ولهذا منع التمسك بآية الزكاة في وجوب زكاة الحلي؛ لأن اللفظ لم يقع مقصوداً له، وربما نقلوا عنه أنه قال: "الْكَلَامُ مُفَصَّلٌ فِي مَقْصُودِهِ، وَمُجملٌ فِي غَيْرِ مَقْصُودِهِ". ونقله أبو بكر الرازي عن القاشاني، ونقله ابن برهان وغيره. وقال إلكيا الهراسي: إنه الصحيح. وبه جزم القفال الشاشي فقال: لا يحكم العموم بمجرد الخطاب العام، ولكن يكون المخصوص بالذكر على ما حكم فيه، ثم ينظر فيما عداه مما هو داخل تحته بدليل آخر لا للعموم، وقال: فلا يحتج بقوله: ((**وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ**))[26]. على وجوب الزكاة في قليل الذهب والفضة وكثيرها، بل مقصود الآية الوعيد لتارك الزكاة... قال: ومن ضبط هذا الباب أفاده علماً كثيراً، واستراح من لا يرتب الخطاب على وجهه ولا

([25]) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (المتوفى 794هـ) دار الكتب العلمية – لبنان، بيروت-1421هـ 2000م الطبعة: الأولى، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر (ج 4 ص 357).

([26]) سورة التوبة، من الآية: [34].



يضعه موضعه"... وجزم القاضي حسين في تعليقه بذلك قائلاً: "الآية إذا سيقت لبيان مقصود فإنما يوجب التعميم في محل المقصود، فأما في غير المقصود والغرض بالخطاب فلا يقصد بالخطاب، بل يعرض عنه صفحاً"[27].

ثم ذكر الزركشي مذهب المخالفين ونسبه إلى الجمهور وجماعة من الشافعية قائلاً: "والثاني وعليه الجمهور: أنه عام ولا تنافي بين قصد العموم والذم[28]، قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: إنه الظاهر من المذهب. وقال الشيخ أبو حامد وسليم الرازي في التقريب: إنه المذهب. وكذا قال ابن برهان في الأوسط. وقال ابن السمعاني في القواطع: إنه المذهب الصحيح، قال وكذا ذكره الشيخ أبو حامد وغيره من أئمتنا وصرحوا بأن المذهب الشافعي الصحيح عنده صحة ادعاء العموم فيه حتى لا يعارضه، وقال الأستاذ أبو منصور في كتاب التحصيل: عليه أصحاب الشافعي وأبي حنيفة وأكثر القائلين بالعموم. ونقله ابن القطان عن أهل الظاهر، وجزم به الشيخ أبو إسحاق في شرح اللمع وخطَّأَ مخالِفَهُ. وقال الأستاذ أبو إسحاق: وقد جعله الشافعي في بعض المواضع طريق الترجيح، ولا يُعرف أنه جعله وجه المنع من الاستدلال بالظاهر". ثم قال الزركشي: "قلت: وللشافعي في القديم ما يدل عليه، فإنه ذهب فيه إلى أن النوم في الصلاة لا ينقض الوضوء واحتج بقوله تعالى: ((**وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِياماً**))[29]. قال: فأخرجه مخرج المدح، وما خرج مخرج المدح ينفى عنه إبطال العبادة"[30].

([27]) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (ج 2 ص 349 وما بعدها).

([28]) لابد من التنبيه إلى أن هذه المسألة لا تنحصر فيما سيق للمدح والذم، بل إن ما سيق للمدح أو الذم داخل في مسألة قصر العام على مقصوده، لأننا نتكلم عن العام الوارد لغرض هل يخصص بما ورد من أجله، أم يبقى على عمومه ولا يخص به؟ ومعلوم أن المدح والذم داخلان في قولنا "ما سيق لغرض"، ومع ذلك فإن السبكي في جمع الجوامع والزركشي في البحر المحيط تكلما عن كل منهما على حدة، حيث إن الزركشي عقد باباً بعنوان "هل يترك العموم لأجل السياق" وباباً بعنوان "فصلٌ في القرائن التي يظن أنها صارفة للفظ عن العموم، وفيه مسائل: المسألة الأولى: الخارج على جهة المدح أو الذم" وذكر في الباب الثاني كل ما اقتبسناه في موضوعنا أعلاه. ومن العجيب أن السبكي قال في رفع الحاجب (ج 3 ص 226): "ليست المسألة مقصورة على ما سيق للمدح أو الذم، بل هي عامة في كل ما سيق لغرض". وأعجب من هذا هو تكرار الزركشي نفس كلام السبكي هذا، بعد انتهاء كلامه في الفصل المشار إليه آنفاً حيث قال – البحر المحيط (ج 2 ص 91)–: "واعلم أن المسألة ليست مخصوصة بما سيق للمدح أو الذم، بل هي عامة في كل ما سيق لغرض، كما سبق من نحو ((فِيمَا سَقَتْ السَّمَاءُ الْعُشْرُ)) وَغَيْرِهِ". ولا أكاد أفهم لم فرقا بينهما في البحث، ولم قالا هذا؟ وعلى أية حال فإن مسألة "تخصيص العموم إذا ورد في سياق المدح أو الذم" تندرج تحت مسألة "تخصيص العموم بالغرض الذي سيق له النص"، وعليه فلا داعي لإفرادها بالذكر، هذا هو الصواب في المسألة، وهو الذي ذهب إليه شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، حيث قال فِي اللُّبِّ وَشَرْحِهِ: "والأصح تعميم عام سيق لغرض، كمدح أو ذم...، إلى أن قال: "وقولي تبعاً للبرماوي "لغرض" أولى من قول الأصل "بمعنى المدح والذم".". ينظر: غاية الوصول شرح لب الأصول، أبي يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري (الوفاة: 926هـ) (ج 1 ص 128).

([29]) سورة الفرقان، الآية: [64]. ينظر: غاية الوصول شرح لب الأصول، زكريا الأنصاري (ج 1 ص 128).

([30]) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (ج 2 ص 350).



ولكن على ما يبدو من كلام الزركشي السابق فإن هذا كان مذهب الشافعي في القديم، أما في الجديد فما يدل عليه لاحق كلام الزركشي أنه قد رجع عن قوله بعمومه وتجاوزه على ما سيق له، حيث قال الزركشي: "احتج الشافعي في الجديد على أصحاب مالك في أن وقت المغرب يبقى إلى مغيب الشفق من حديث أبي موسى الأشعري: "أَنَّهُ صلى الْمَغْرِبَ فِي الْيَوْمِ الْأَوَّلِ عِنْدَ غُرُوبِ الشَّمْسِ وفي الثَّانِي عِنْدَ مَغِيبِ الشَّفَقِ، ثُمَّ قال: ((**ما بين هَذَيْنِ وَقْتُ الْمَغْرِبِ**))[31]. وهذا نص في مساواتها في الوقت بغيرها. فقال المعترض: يحمل على أنه أراد تعليم وقت الضرورة، فقيل له لم يقصد ذلك، وإنما قصد تعليم أوائل أوقات الاختيار وآخرها.

وكذا يُمنع تمسك الحنفية بحديث: ((**فِيمَا سَقَتْ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أو كان عَثَرِيًّا الْعُشْرُ**))[32]. على وجوب الزكاة في الخضروات، وقال: الكلام إنما سيق لبيان الجزء الواجب، لا لبيان الواجب فيه"[33].

هذا ولم يبين الزركشي سبب عدم أخذ أصحاب المذهب الثاني بدلالة السياق على تخصيص النص بما يدل عليه الغرض الذي سيق الكلام لأجله، أو أدلتهم. ولكن بالنظر إلى أقوال الأصوليين في هذا الصدد يمكن إيجاز تلك الأسباب في النقاط الآتية:

أولاً: إن دلالة السياق دلالة ذوقية، تتعلق بلطائف الكلام، وحسن الترتيب والنظم، لذلك يعسر إقامة الدليل، وبيان الحجة على هذه الدلالة في المناظرات والجدال، يقول ابن دقيق العيد: "ودلالة السياق لا يقام عليها دليل، وكذلك لو فهم المقصود من الكلام، وطولب بالدليل عليه لعسر"[34].

([31]) أورد الزركشي الرواية بالمعنى، والرواية في صحيح مسلم وغيره عن طريق أبي موسى عن أبيه عن رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ: "أَتَاهُ سَائِلٌ يَسْأَلُهُ عن مَوَاقِيتِ الصَّلَاةِ فلم يَرُدَّ عليه شيئا، قال: فَأَقَامَ الْفَجْرَ حين انْشَقَّ الْفَجْرُ وَالنَّاسُ لَا يَكَادُ يَعْرِفُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ بِالظُّهْرِ حين زَالَتْ الشَّمْسُ وَالْقَائِلُ يقول قد انْتَصَفَ النَّهَارُ، وهو كان أَعْلَمَ منهم، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ بِالْعَصْرِ وَالشَّمْسُ مُرْتَفِعَةٌ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ بِالْمَغْرِبِ حين وَقَعَتْ الشَّمْسُ، ثُمَّ أَمَرَهُ فَأَقَامَ الْعِشَاءَ حين غَابَ الشَّفَقُ. ثُمَّ أَخَّرَ الْفَجْرَ من الْغَدِ حتى انْصَرَفَ منها وَالْقَائِلُ يقول قد طَلَعَتْ الشَّمْسُ أو كَادَتْ، ثُمَّ أَخَّرَ الظُّهْرَ حتى كان قَرِيبًا من وَقْتِ الْعَصْرِ بِالْأَمْسِ، ثُمَّ أَخَّرَ الْعَصْرَ حتى انْصَرَفَ منها وَالْقَائِلُ يقول قد احْمَرَّتْ الشَّمْسُ، ثُمَّ أَخَّرَ الْمَغْرِبَ حتى كان عِنْدَ سُقُوطِ الشَّفَقِ، ثُمَّ أَخَّرَ الْعِشَاءَ حتى كان ثُلُثُ اللَّيْلِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ أَصْبَحَ فَدَعَا السَّائِلَ فقال: ((**الْوَقْتُ بين هَذَيْنِ**)). أخرجه مسلم في صحيحه (ج 1 ص 429) باب أوقات الصلوات الخمس، رقم الحديث (614)، وابن أبي شيبة في مصنفه (ج 1 ص 281) رقم الحديث (3221)، وأحمد في مسنده (ج 4 ص 416) رقم الحديث (19748).

([32]) أخرجه البخاري في صحيحه (ج 2 ص 540) باب العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، رقم الحديث (1412)، وأبو داود في سننه (ج 2 ص 108) باب صدقة الزرع، رقم الحديث (1596)، وابن ماجه في سننه (ج 1 ص 580) باب صدقة الزروع والثمار، رقم الحديث (1816)، والترمذي في سننه (ج 3 ص 31) باب ما جاء في الصدقة فيما يسقى بالأنهار وغيره، رقم الحديث (639)، والنسائي في السنن الكبرى (ج 2 ص 21) ما يوجب العشر وما يوجب نصف العشر، رقم الحديث (2267).

([33]) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (ج 2 ص 350).

([34]) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين أبي الفتح (المتوفى: 702 هـ) دار الكتب العلمية – بيروت (ج 2 ص 187).



إذاً مبنى هذا الاعتراض على دلالة السياق هو أنها لا يقام عليها دليل، وإن مجرد الذوق والفهم لا يصلحان لأن يكونا مخصّصاً للعام.

ويمكن الرد على هذا بأن: دلالة السياق لا تقوم على مجرد الذوق، وإن كان للذوق دور بارز في فهم السياق، لكن هي دلالة تأتي نتيجة لتفاعل قرائن لغوية ممكن فهمها وضبطها.

ثانياً: إنها دلالة مفهوم، أو قرينة تبيِّن المراد، فيلحقها ما يلحق الخلاف في مسألة تخصيص العام بالمفهوم والقرائن، ومعلوم ما فيه من الخلاف عند الأصوليين[35].

ويمكن الإجابة عن هذا بأنه دعوى غير سديدة، إذ السياق أعم بكثير من دلالة المفهوم، ولا يمكن إيراد الخلاف الدائر حول حجية المفهوم على دلالة السياق، كما أن الأصوليين فرقوا بين دلالة المفهوم والسياق في عامة مصنفاتهم.

ثالثاً: إن الآخِذ بهذه الدلالة لا يأمَنُ عن الوقوع في الأخطاء الجسيمة، وذلك بقيامه بارتباط الكلام بعضه ببعض، أو انفكاك ذلك الارتباط، مع أنه لا يمكن الإحاطة بمعرفة المواضيع المرتبطة ببعضها عن الأخرى. وقد نقل السيوطي عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام قوله: "المناسبة علم حسن، لكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد، مرتبط أوله بآخره، فإن وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط، ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا بربط ركيك، يصان عن مثله حسن الحديث، فضلاً عن أحسنه، فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة، شرعت لأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض"[36].

ويمكن الإجابة عن هذا أيضاً بأن: هذا الكلام وجيه في ظاهره، ولكن الخوف مما ذكر لا يعني عدم حجية تلك الدلالة والمنع من الأخذ بها، حيث إن ما قيل ليس مطابقاً مع الواقع بشكل سليم، إذ النصوص القرآنية مع أنها

---

(35) قال الشوكاني: "المسألة الرابعة والعشرون في التخصيص بالمفهوم ذهب القائلون بالعمل بالمفهوم إلى جواز التخصيص بالمفهوم. قال الآمدي: لا أعرف خلافا في تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم... وحكى الشيخ أبو إسحاق الشيرازي عن الحنفية وابن سريج المنع من التخصيص بالمفهوم، وذلك مبني على مذهبهم في عدم العمل بالمفهوم. قال الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في شرح الإلمام: قد رأيت في بعض مصنفات المتأخرين ما يقتضي تقديم العموم. وفي كلام صفي الدين الهندي: أن الخلاف إنما هو في مفهوم المخالفة، أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به. قال الزركشي: والحق أن الخلاف ثابت فيهما". ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (المتوفى1250هـ) دار الفكر – بيروت – 1412هـ 1992م الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب (ج 1 ص 271).

(36) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (المتوفى: 911هـ) دار الفكر – لبنان – 1416هـ- 1996م الطبعة: الأولى، تحقيق: سعيد المندوب (ج 3 ص 289).



وقعت على أسباب مختلفة، ولكن يعلم عمَّ تتحدث، وما هو محل خطابها، وإذا كان محل خطاب جملة من النصوص واحداً فما المانع من ربط تلك النصوص بعضها ببعض مادام السياق لم ينقطع؟.

ثم إن هذه الدلالة يأخذ بها المطلع على الضوابط العامة لتفسير خطاب الشارع، وبالتالي فإن وقوعه في ذلك المحظور نادر.

هذا فضلاً عن أن القول: بعدم إمكان ربط نصوص القرآن بعضها ببعض بسبب نزوله في نيف وعشرين سنة، ووروده على أسباب مختلفة، لا يصح بهذا الإطلاق، ولا ينسجم مع قول كثير من المفسرين، بل على عكس ذلك فإن القرآن وحدة مترابطة متماسكة، ولا يمكن الوصول إلى الفهم الصحيح من آياته بانفكاكها عن بعضها، ولابد من ربطها فيما بينها. يقول الطبري بهذا الصدد: "وصل معاني الكلام بعضه ببعض أولى ما وجد إليه سبيل"[37].

كما وإن القائلين بحجيته لم يقولوا بالأخذ بهذه الدلالة عند تعارضها مع ما هو أقوى منها كالنص الصريح، أو اتفاق العلماء على تفسير يخالف ما يدل عليه السياق أو ما شابه.

وبغض النظر عن قوة هذه الدلالة والاختلاف في تخصيصها العموم أو في جزئيات أخرى، فإن ما نراه هو أن الأخذ بدلالة السياق ثابت عند عامة العلماء، وما من مفسر ولا أصولي ولا فقيه إلا أنه راعى السياق، واستفاد منه، وأخذ به، وإن لم يصرح بذلك. بل إن مراعاة السياق لتفسير النص ثابتٌ ممن نزل عليه القرآن صلى الله عليه وسلم، حيث ثبت أن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها فهمت من قوله تعالى: ((**وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ**))[38]. بأنهم يخافون لأنهم عصوا ربهم، كمن شرب الخمر وسرق، ولكن ردَّ عليها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: ((**لَا يا بِنْتَ الصِّدِّيقِ، وَلَكِنَّهُمْ الَّذِينَ يَصُومُونَ وَيُصَلُّونَ وَيَتَصَدَّقُونَ، وَهُمْ يَخَافُونَ أَنْ لَا يُقْبَلَ منهم، أُولَئِكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ**))[39]. وواضح للغاية أن النبي صلى الله عليه وسلم فسَّر هذه الآية بناءً على ما يقتضي سياقها، ولكي يدلنا على أهمية السياق للوصول إلى المعنى الصحيح، حيث إن سياق الآية

([37]) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر (المتوفى: 310هـ) دار الفكر – بيروت، 1405هـ (ج 5 ص 303).

([38]) سورة المؤمنون، الآية: [60].

([39]) أخرجه أحمد في مسنده (ج 6 ص 205) رقم الحديث (25746) وابن ماجه في سننه (ج 2 ص 1404) باب التوقي على العمل، رقم الحديث (4198)، والترمذي في سننه (ج 5 ص 327) كتاب تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في تفسير سورة "المؤمنون" رقم الحديث (3175)، وأبو يعلى في مسنده (ج 8 ص 315) رقم الحديث (491)، والبيهقي في معرفة السنن والآثار (ج 7 ص 578) رقم الحديث (6159). صححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (2537).



هنا يتحدث عن المؤمنين الملتزمين وليس عن العاصين، إذ يقول سبحانه وتعالى: ((**إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ (57) وَالَّذِينَ هُمْ بِآياتِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ (58) وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لا يُشْرِكُونَ (59) وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ ما آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلى رَبِّهِمْ راجِعُونَ (60) أُولئِكَ يُسارِعُونَ فِي الْخَيْراتِ وَهُمْ لَها سابِقُونَ**))[40].

وقد ثبت عن الصحابة والتابعين مراعاتهم للسياق عند تفسيرهم للقرآن الكريم، فقد قال رجل لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: يا أمير المؤمنين أرأيت قول الله تعالى: ((**وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**))[41] وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له علي: أدنه، ثم قال: ((**فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**))، أي: لن يجعل الله يوم القيامة للكافرين على المؤمنين سبيلاً. وبمثله قال ابن عباس[42]. ولا شك أن تفسيرهما إنما استند على سياق الآية.

ومن ذلك أيضاً ما رواه ابن جرير الطبري أن نافع بن الأزرق قال لابن عباس: أتزعم أن قوماً يخرجون من النار وقد قال الله جل وعز: ((**يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَما هُمْ بِخارِجِينَ مِنْها**))[43]. فقال ابن عباس: "ويحك اقرأ ما فوقها، هذه للكفار"[44].

([40]) سورة المؤمنون، الآيات [57،58،59،60،61].

([41]) سورة النساء، من الآية: [141].

([42]) ينظر: تفسير الطبري (ج 5 ص 333)، والمستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري (ج 2 ص 338) برقم (3206)، وزاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ) المكتب الإسلامي - بيروت – 1404هـ الطبعة: الثالثة (ج 2 ص 230)، والدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911) دار الفكر - بيروت – 1993 (ج 2 ص 718).

([43]) سورة المائدة، من الآية: [٣٧].

([44]) ينظر: تفسير الطبري (ج 6 ص 228)، والدر المنثور، السيوطي (ج 3 ص 72). ولابد من الإشارة إلى أن الزمخشري أنكر هذه الرواية قائلاً: "هذا مما لفقته المجبرة وليس بأول تكاذيبهم وفراهم، وكفاك بما فيه من مواجهة ابن الأزرق ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بين أظهر أعضاده من قريش وانضاده من بني عبد المطلب، وهو حبر الأمة وبحرها ومفسرها بالخطاب الذي لا يجسر على مثله أحد من أهل الدنيا، وبرفعه إلى عكرمة دليلين ناصين أن الحديث فرية ما فيها مرية. الكشاف، للزمخشري (ج 1 ص 663). وقد ردَّ على الزمخشري في تكذيبه هذه الرواية كل من أبي حيان الأندلسي، والسيد محمود الآلوسي. وللمزيد راجع: تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (المتوفى: 745هـ) دار الكتب العلمية - لبنان بيروت - 1422هـ 2001م الطبعة: الأولى تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق: د.زكريا عبد المجيد النوقي، د.أحمد النجولي الجمل (ج 3 ص 488) وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي (المتوفى 1270هـ) دار إحياء التراث العربي – بيروت (ج 6 ص 131).



وهنا ردُّ ابن عباس لابن الأزرق وتفسيره للآية مستند على سياقها بشكل واضح وصريح، حيث إن الآية التي قبلها والتي أشار إليها ابن عباس هي قوله تعالى: ((**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذابِ يَوْمِ الْقِيامَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ**))(45) نص في الكفار، ولا يدخل فيها عصاة الموحدين.

إذاً تبين لنا من خلال ما مرَّ مدى أهمية السياق للوصول إلى المعنى الصحيح للنص، وقد قلنا فيما مرَّ إن عامة العلماء أخذوا بدلالة السياق بشكل إجمالي، ولا يمكن لأحد أن يصل إلى الفهم الصحيح للنص دون مراعاته لهذه الدلالة المهمة، ولكن قليل منهم صرح بما يرشد إليه السياق، بل إن كلامهم في هذا الموضوع يعد متواضعاً للغاية إذا ما قارناه بكلامهم عن أمور أخرى ثانوية قلَّما يُستفاد منها في الجانب التطبيقي. حيث إن أكثر الأصوليين اكتفوا بالإشارة إلى أهمية السياق، دون دخولهم في تفاصيل إرشاداته.

قال الجويني: "فإن المعاني يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق"(46). والناظر لهذا الكلام يخطر بباله أن مسألة بهذه الأهمية لابد أنه قد خصص الجويني مباحث لبيانها، ولكن ليس الأمر كذلك، فلم يفصل القول في ذكر ما يفهم من النظم والسياق.

وقال ابن تيمية: "إن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية"(47).

وقال أيضاً: "فمن تدبر القرآن وتدبر ما قبل الآية وما بعدها وعرف مقصود القرآن تبين له المراد، وعرف الهدى والرسالة، وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج"(48). فيفهم من الاقتباس الأول أن المعنى يستنبط بدلالة السياق بنوعيه المقالي والمقامي ولا يستغنى عنه، ولا يمكن معرفته دون دلالة السياق. كما يؤخذ من الاقتباس الثاني أن السياق هو من أهم الطرق الموصلة إلى تمييز الصحيح من السقيم في تفاسير الناس للقرآن.

---

(45) سورة المائدة، الآية: [36].

(46) البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي (المتوفى 478هـ) الوفاء – المنصورة – مصر، 1418هـ ، الطبعة: الرابعة، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب (ج 2 ص 870).

(47) مجموع الفتاوى، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (المتوفى 728هـ) مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (ج 6 ص 14).

(48) المصدر السابق (ج 15 ص 94).



وقال ابن جزي في بيان وجوه الترجيح: "السادس: أن يشهد بصحة القول سياق الكلام، ويدل عليه ما قبله أو ما بعده"[49]. وهنا نرى أن من إرشادات السياق عنده الترجيح بين الآراء المختلفة.

إذاً تبين لنا من خلال هذه الأقوال جوانب مهمة مما يرشد إليها السياق، ولكن لم نر فيما مرَّ من بَيَّنَ لنا ما يرشد إليه السياق بصورة دقيقة. ولعل الإمام "عز الدين بن عبد السلام هو من أوائل من بينوا إرشادات السياق"[50] بالصورة التي نريدها نحن، حيث يقول: "السياق مرشد إلى تبين المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذماً، فما كان مدحاً بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذماً واستهزاءً وتهكما بعرف الاستعمال، مثاله قوله تعالى: ((**ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ**))[51]. أي: الذليل المهان، لوقوع ذلك في سياق الذم، وكذلك قول قوم شعيب: ((**إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ**))[52]. أي: السفيه الجاهل، لوقوعه في سياق الإنكار عليه... وأما ما يصلح للأمرين فيدل على المراد به السياق كقوله تعالى: ((**وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ**)) [53]. أراد به عظيماً في حسنه وشرفه، لوقوع ذلك في سياق المدح. وقوله: ((**إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيماً**))[54]. أراد به عظيماً في قبحه، لوقوع ذلك في سياق الذم"[55].

وقد تبين من كلامه المار بعض ما يرشد إليه السياق، ولكن هناك جوانب أخرى لم يتطرق إلى ذكرها، تطرق ابن القيم إلى ذكر بعضها في قوله: "السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد،

([49]) كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي (المتوفى: 741هـ) دار الكتاب العربي – لبنان، 1403هـ- 1983م الطبعة: الرابعة (ج 1 ص 9).

([50]) ينظر: نظرية السياق دراسة أصولية، الزنكي (ص 131).

([51]) سورة الدخان، الآية: [49].

([52]) سورة هود، من الآية: [87].

([53]) سورة القلم، الآية: [4].

([54]) سورة الإسراء، من الآية: [40].

([55]) الإمام في بيان أدلة الأحكام، الإمام عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (المتوفى: 660هـ) دار البشائر الإسلامية، بيروت 1407هـ الطبعة: الأولى، تحقيق: رضوان مختار بن غربية (ج 1 ص 159).



وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته"[56]. حيث أشار ابن القيم إلى إرشادات السياق بصورة أوضح.

المبحث الثاني: إرشادات السياق في فهم الخطاب القرآني

تعَّرفنا من خلال ما مرَّ على بعض إرشادات السياق، مع أن له أكثر مما ذكر، وفيما يلي نحاول أن نذكر إرشاداته بصورة دقيقة، كل واحد منها في فقرة خاصة، مع نماذج تطبيقية، كي يتبين لنا دوره المهم في بيان المراد من النصوص:-

المطلب الأول: رفع غموض النص

أشرنا فيما سلف إلى قول الإمامين عز الدين بن عبد السلام وابن القيم حيث ذكرا تبيين المجملات ضمن إرشادات السياق.

مثال بيان السياق لرفع الغموض: هناك آيات قرآنية كثيرة استعان المفسرون بدلالة السياق لرفع الغموض فيها، نذكر منها ما ذكرها ابن جرير الطبري في تفسيره قوله تعالى: ((**نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**))[57] حيث قال: "اختلف أهل التأويل في معنى ((**أَنَّى شِئْتُمْ**)) فقال بعضهم: معنى أنى: "كيف"... وقال آخرون: معنى ((**أَنَّى شِئْتُمْ**)) متى شئتم... وقال آخرون بل معنى ذلك: أين شئتم وحيث شئتم... وقال آخرون: معنى ذلك: ائتوا حرثكم كيف شئتم، إن شئتم فاعزلوا، وإن شئتم فلا تعزلوا"[58].

ثم ذكر ما رآه راجحاً بقوله: "والصواب من القول في ذلك عندنا قول من قال معنى قوله: ((**أَنَّى شِئْتُمْ**)): من أي وجه شئتم". ثم استدل لصحة قوله باستعمال العرب لتلك الكلمة، وتتبع استعمالها في القرآن، واعتبار السياق المقامي، وذلك باعتبار حال المخاطَبين عند نزولها مستشهداً بالسبب الذي نزلت فيها. ثم أتى إلى ذكر دلالة السياق المقالي على صحة تفسيره قائلاً: "فمعلوم أن معنى قول الله تعالى ذكره ((**فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**)) إنما هو: فأتوا حرثكم من حيث شئتم من وجوه المأتي، وأن ما عدا ذلك من التأويلات فليس للآية بتأويل. وإذ كان ذلك هو

([56]) بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (المتوفى: 751هـ) مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة، 1416- 1996 الطبعة: الأولى، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد (ج 4 ص 815).

([57]) سورة البقرة، من الآية: [223].

([58]) ينظر: تفسير الطبري (ج 2 ص 392).



الصحيح فبين خطأ قول من زعم أن قوله: ((**نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**)) دليل على إباحة إتيان النساء في الأدبار؛ لأن الدبر لا يحترث فيه، وإنما قال تعالى ذكره: ((**حَرْثٌ لَكُمْ**)) فأتوا الحرث من أي وجوهه شئتم، وأي محترث"[59].

وقد سبقه الشافعي في تفسيره للآية بدلالة سياقها، حيث قال: "قال الله عز وجل: ((**نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ**)) بيَّن أن موضع الحرث موضع الولد، وأن الله عز وجل أباح الإتيان فيه إلا في وقت الحيض. وإباحة الإتيان في موضع الحرث يشبه أن يكون تحريم إتيانٍ في غيره. والإتيان في الدبر محرم بدلالة الكتاب ثم السنة"[60]. وهو يريد بدلالة الكتاب سياق هذه الآية، إذ إنه دلَّ على إباحة الإتيان في موضع الحرث، والدبر ليس بموضع للحرث.

المطلب الثاني: الترجيح بين الاحتمالات والوجوه، كما عرفنا من الاقتباسات السابقة فقد نبه العلماء على أن السياق يرشد إلى الترجيح بين الاحتمالات، وذلك بترجيح ما سيق الكلام لأجله على بقية الاحتمالات الأخرى. ومن أمثلة ذلك: اختلف المفسرون في نبوة "ذي الكفل" الوارد اسمه في قوله تعالى: ((**وَإِسْماعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ**)) [61]، على قولين: الأول: إنه ليس بنبي. وهو ما ذهب إليه أبو موسى الأشعري ومجاهد وغيرهما. والثاني: إنه نبي من الأنبياء عليهم السلام. وهو ما ذهب إليه الأكثرون[62]. ولا شك أن ما دفع بالأكثرين إلى ترجيح القول الثاني هو سياق الآية، إذ السياق يتحدث عن الأنبياء عليهم السلام. قال ابن كثير: "وأما ذو الكفل فالظاهر من السياق أنه ما قرن مع الأنبياء إلا وهو نبي"[63].

---

(59) المصدر السابق (ج 2 ص 398).

(60) أحكام القرآن، الشافعي (ج 1 ص 194).

(61) سورة الأنبياء، الآية: [85].

(62) ينظر: تفسير الطبري (ج 17 ص 74)، والنكت والعيون "تفسير الماوردي" أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (المتوفى: 450هـ) دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان – لا يوجد، الطبعة: لا يوجد، تحقيق : السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم (ج 3 ص 464)، والتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي (المتوفى: 604 هـ) دار الكتب العلمية – بيروت – 1421هـ – 2000م الطبعة: الأولى (ج 22 ص 182)، واللباب في علوم الكتاب، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان – 1419 هـ – 1998م الطبعة: الأولى، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض (ج 13 ص 575).

(63) تفسير ابن كثير (ج 3 ص 191).



وكذا يقول الآلوسي: "وظاهر نظم ذي الكفل في سلك الأنبياء عليهم السلام أنه منهم، وهو الذي ذهب إليه الأكثر"[64].

وكذلك اختلافهم في المراد بـ "المال" الوارد في قوله تعالى: ((**وَآتَى الْمالَ عَلى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبى**))[65] قال الجصاص: "يحتمل به أن يريد به الصدقة الواجبة، وأن يريد به التطوع، وليس في الآية دلالة على أنها الواجبة، وإنما فيها حث على الصدقة، ووعد بالثواب عليها، وذلك لأن أكثر ما فيها أنها من البر، وهذا لفظ ينطوي على الفرض والنفل، إلا أن في سياق الآية ونسق التلاوة ما يدل على أنه لم يرد به الزكاة: لقوله تعالى: ((**وَأَقامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكاةَ**))[66]، فلما عطف الزكاة عليها دل على أنه لم يرد الزكاة بالصدقة المذكورة قبلها"[67].

إذاً فكما رأينا أن دلالة السياق دلالة مهمة ومفصلية في ترجيح الاحتمالات عند تفسير النص.

ولابد من الإشارة إلى أن هناك اتجاهين مختلفين عند تعارض الاحتمالات الدلالية في النص الواحد، "اتجاهاً يرى الترجيح حتماً وسبيلاً وحيداً لتفسير النص. واتجاهاً يرى الجمع بين الاحتمالات أمكن في التفسير، وأكثر إحاطة بالنص ومراميه، وأكثر إعمالاً لطاقاته الدلالية"[68].

وقد مال الزركشي إلى الاتجاه الأول قائلاً: "ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له وإن خالف أصل الوضع اللغوي، لثبوت التجوز. ولهذا ترى صاحب الكشاف يجعل الذي سيق له الكلام معتمداً حتى كأن غيره مطروح"[69].

وقد تزعم الاتجاه الثاني الإمام الشافعي قديماً، وتبعه في ذلك جماعة من العلماء الأصوليين والبلاغيين، ودعا إليه ابن عاشور حديثاً. ولعل مسألة "الجمع بين الحقيقة والمجاز" وعموم اللفظ المشترك" من أهم المسائل التي عبرت عن

([64]) روح المعاني، الآلوسي (ج 17 ص 82).

([65]) سورة البقرة، من الآية: [177].

([66]) سورة البقرة، من الآية: [177].

([67]) ينظر: أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر (المتوفى: 370هـ) دار إحياء التراث العربي – بيروت 1405هـ تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (ج 1 ص 162).

([68]) ينظر: نظرية السياق دراسة أصولية، الزنكي (ص 139).

([69]) البرهان في علوم القرآن، الزركشي (ج 1 ص 317).



هاتين الوجهتين في الدراسات الأصولية. فالإمام الشافعي كما اشتهر عنه يرى جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في سياق واحد(70)، وخالفه الجمهور(71).

يقول ابن عاشور بهذا الصدد – وهو كما قلنا من داعمي الاتجاه الثاني بقوة-: "فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم. وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقاً بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات... والقرآن ينبغي أن يودع من المعاني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه، وكل ما له حظ في البلاغة سواء كانت متساوية أم متفاوتة في البلاغة، إذا كان المعنى الأعلى مقصوداً، وكان ما هو أدنى منه مراداً معه، لا مراداً دونه، سواء كانت دلالة التركيب عليها متساوية في الاحتمال والظهور، أم كانت متفاوتة بعضها أظهر من بعض، ولو أن تبلغ حد التأويل... وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون، أو ترجيح بعضها على بعض، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل، فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن يجعل غير ذلك المعنى ملغى. ونحن لا نتابعهم على ذلك، بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهيع الكلام العربي البليغ، معاني في تفسير الآية"(72).

وجلي من كلامه أنه يدعو إلى حمل المشترك على ما يحتمله من المعاني، ولكن شريطة أن لا يخرج التفسير عن الطريق السليم الذي يوافق ضوابط كلام العرب.

(70) يقول الجويني: "اللفظ المشترك كالقرء واللون والعين وما في معناها إذا ورد مطلقا فقد ذهب ذاهبون من أصحاب العموم إلى أنه محمول على جميع معانيه إذا لم يمنع منه مانع، ولم يفرق هؤلاء بين أن يكون اللفظ حقيقة في محامله، وبين أن يكون حقيقة في بعضها مجازاً في بعضها. وهذا ظاهر اختيار الشافعي، فإنه قال في مفاوضة جرت له في قوله تعالى: ((**أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ**)) [النساء: 43] فقيل له: قد يراد بالملامسة المواقعة، قال: هي محمولة على اللمس باليد حقيقة، وعلى الوقاع مجازاً. وقال قائلون: اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً محمول على الحقائق، ولا يحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً. وعظم نكير القاضي على من يرى الحمل على الحقيقة والمجاز جميعاً، وقال في تحقيق إنكاره: اللفظة إنما تكون حقيقة إذا انطبقت على معنى وضعت له في أصل اللسان، وإنما تصير مجازاً إذا تجوز بها عن مقتضى الوضع، وتخيل الجمع بين الحقيقة والمجاز كمحاولة الجمع بين النقيضين. والذي أراه: أن اللفظ المشترك إذا ورد مطلقاً لم يحمل في موجب الإطلاق على المحامل فإنه صالح لاتخاذ معان على البدل ولم يوضع وضعا مشعرا بالاحتواء عليها فادعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التحصيل، وهذا القول يجري في الحقائق وجهات المجاز". البرهان في أصول الفقه (ج 1 ص 235).

(71) ينظر: نظرية السياق دراسة أصولية، الزنكي (ص 140).

(72)التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور (المتوفى: 1284هـ) سحنون للنشر والتوزيع – تونس – 1997م.

(ج 1 ص 93 وما بعدها).



المطلب الثالث: منع تأويل النص تأويلاً غير سائغ، مما يرشد إليه السياق هو منع التأويل البعيد أو غير المراد من الخطاب[73]. وإهماله يتسبب بتأويل النصوص تأويلاً خاطئاً كما هو حال الفرق الباطنية، وهنا نستشهد بآيات كريمة وقع البعض في الخطأ عند تفسيرها بسبب عدم مراعاة سياقها، منها:

1-نقل عن سهل[74] قوله في تفسير قوله تعالى: ((**وَالْجارِ الْجُنُبِ**)) [75] هو "النفس"، و ((**وَابْنِ السَّبِيلِ**)) هو "الجوارح"[76]. ولا شك أن هذا لا يدخل من التفسير في شيء؛ لأنه يخالف العقل والمنطق، إضافة إلى مخالفته الواضحة لسياق الآية، وهو قوله تعالى: ((**وَاعْبُدُواْ اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً**))[77].

2- قال أبو حامد الطوسي في قوله عز وجل: ((**وَإِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنامَ**))[78]: "إنما عنى الذهب والفضة، إذ رتبة النبوة أجل من أن يخشى عليها أن تعبد الآلهة والأصنام، وإنما عنى بعبادته حبه والاغترار به"[79].

قال أبو الفرج بن الجوزي في الرد عليه: "وهذا شيء لم يقله أحد من المفسرين، وقد قال شعيب: ((**وَما يَكُونُ لَنا أَنْ نَعُودَ فِيها إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّنا**)) [80]. ومعلوم أن ميل الأنبياء إلى الشرك أمر ممتنع لأجل العصمة، لا أنه

(73) ينظر: نظرية السياق دراسة أصولية، الزنكي (ص 146).

(74) هو: أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن رفيع التُّسْتَرِيُّ (200 – 283هـ) الصالح المشهور، أحد أئمة الصوفية وعلمائهم، والمتكلمين في علوم الإخلاص والرياضيات. ينظر: طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن الأزدي (ج 1 ص 166)، ووفيات الأعيان، ابن خلكان (ج 2 ص 430).

(75) سورة النساء، من الآية: [36].

(76) ينظر: تلبيس إبليس، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج (المتوفى: 597هـ) دار الكتاب العربي، بيروت، 1405 – 1985 الطبعة: الأولى، تحقيق: د. السيد الجميلي (ج 1 ص 404).

(77) سورة النساء، من الآية: [36].

(78) سورة إبراهيم، الآية: [35].

(79) تلبيس إبليس، أبو الفرج (ج 1 ص 405).

(80) سورة الأعراف، من الآية: [89].



مستحيل، ثم قد ذكر مع نفسه من يتصور في حقه الإشراك والكفر فجاز أن يدخل نفسه معهم فقال: ((**وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ**)) ومعلوم أن العرب أولاده، وقد عبد أكثرهم الأصنام"(81).

فضلاً عن ذلك أن ما قاله الطوسي يأباه السياق بشكل قاطع، وهو قوله سبحانه: ((**رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ**)) (82). حيث إن الضمير في قوله: ((**إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ**)) ترجع إلى الأصنام وفاقاً(83).

ولعل الشيعة الإمامية هم أكثر من أهملوا دلالة السياق، وأولوا آيات قرآنية خصوصاً لإثبات إمامة علي رضي الله عنه، وأولاده، والمبالغة في فضل أهل البيت، ونقص شأن الصحابة رضوان الله عليهم، كل ذلك حسب ميولهم وأهوائهم؛ لأن تأويلاتهم يأباه السياق والعقل.

المطلب الرابع: رفع دلالة النص، "إن الكلام يتطرق إليه الاحتمال، وهذا دأب كل اللغات، فلا تكاد تظفر بكلام في لغة من اللغات لا تحتمل دلالته شكاً واحتمالاً"(84). ولكن القرائن ترفع الفهم المستفاد من النصوص، لذا فهناك نصوص لو أخذناها بمعزل عن سياقها لا يتجاوز المعنى المستنبط منها درجة الظن وقد لا يبلغ الظن الراجح، ولكن بالنظر إلى سياقها يرفع تلك الدرجة إلى القطع أحياناً، أو تقرب من القطع بما تطمئن إليه النفس. يقول التلمساني: "قد يتعين المعنى ويكون نصاً فيه بالقرائن والسياق، لا من جهة الوضع"(85).

ومن أمثلة ذلك اختلاف المفسرين والفقهاء في تفسير قوله تعالى: ((**إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**))(86). حيث اختلفوا في المراد بمن بيده عقدة النكاح: فذهب فريق إلى أن المراد به الزوج، وبه قال علي وشريح القاضي وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير، وجبير بن مطعم ومجاهد والثوري، واختاره أبو حنيفة والشافعي في أصح قوليه. وذهب فريق آخر إلى أن المراد بمن بيده عقدة النكاح ولي الزوجة، وهو قول ابن عباس والحسن،

---

(81) تلبيس إبليس، أبو الفرج (ج 1 ص 405).

(82) سورة إبراهيم، الآية: [36].

(83) ينظر: الكشاف، الزمخشري (ج 2 ص 524)، وزاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي (ج 4 ص 365)، والجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (المتوفى 671هـ) دار الشعب – القاهرة (ج 9 ص 368)، وتفسير النسفي (ج 2 ص 232)، وتفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن (المتوفى 725هـ) دار الفكر- بيروت / لبنان – 1399هـ /1979م (ج 4 ص 47).

(84) نظرية السياق دراسة أصولية، الزنكي (ص 143).

(85) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الكتب العلمية 1403هـ 1983م (ص 43).

(86) سورة البقرة، من الآية: [237].



وعكرمة، وقتادة، والسدي، والشعبي، وربيعة، وعطاء وزيد بن أسلم وعلقمة ومحمد بن كعب وابن شهاب وأسود بن يزيد ومالك والشافعي في القديم[87].

وما نراه أن الرأي الأول هو الأصح، وذلك بدلالة السياق؛ لأن الله عز وجل قال في أول الآية ((**وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ**)) حيث خاطب فيها الزوج آمراً إياه أن يعطي نصف الصداق المسمى للزوجة إن طلقها قبل المساس، ثم أباح للزوج أكل ذلك النصف المقرر للزوجة إن عفت هي عن حقها بقوله: ((**إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ**)) فإذا طابت هي نفسها بعدم أخذ ما تستحق فلا ضير على الزوج حينئذٍ ويرجع الصداق له كاملا، ثم بعد ذلك قال جل في علاه: ((**أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**)) أي: كما أنه لا إشكال في إرجاع الصداق كاملاً إلى الزوج إن هي عفت عن حقها فلا إثم على المرأة أيضاً في أخذ جميع الصداق وعدم إرجاع نصفه إلى الزوج إن عفى الزوج عن النصف الذي يستحقه.

وعليه فإن المرأة تستطيع أن تسقط ما وجب لها من نصف الصداق لاسيما أن الزوج لم ينل منها شيئا ولا أدرك ما بذل فيه هذا المال، وكذلك يستطيع الزوج أن يترك المال لها؛ لأنه قد نال الحل وابتذلها بالطلاق، فتركه أقرب للتقوى وأخلص من اللائمة.

أما القول بأن المراد بمن بيده عقدة النكاح هو ولي المرأة فيأباه السياق؛ لأن السياق لا يتحدث عن الولي، ثم إن الآية نصت على أن المرأة لها السلطة في إسقاط حقها وعليه فإن الصداق حقها فمن أين نُقل هذا الحق إلى الولي؟! ثم إن هذا التفسير لا يدل على أن الولي شريك لموليته في الصداق فحسب – إذ لو كان شريكها لم يكن له حق العفو استقلالاً مثل بقية الشراكة – بل يعطي له الحق في التصرف بصداقها وهذا يخالف اتفاق العلماء على أن الولي لو أبرأ الزوج من المهر قبل الطلاق لم يجز، فكيف يجوز بعده؟! ويخالف اتفاق العلماء أيضاً في أن الولي لا يملك أن يهب شيئاً من مالها، والمهر مالها باتفاق. وقد قال الشافعي في تفسيره لقوله تعالى: ((**أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ**)) "يعني الزوج، وذلك أنه إنما يعفو من له ما يعفوه"[88]. فإذا لم يكن هذا المال للولي فكيف يعفو!! ثم إن

([87]) ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (ج 2 ص 542)، وأحكام القرآن، الجصاص (ج 2 ص 150)، والنكت والعيون، الماوردي (ج 1 ص 307)، وتفسير البغوي (المتوفى: 516 هـ) دار المعرفة – بيروت، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك (ج 1 ص 219)، وأحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي (الوفاة: 543هـ) دار الفكر للطباعة والنشر – لبنان، تحقيق: محمد عبد القادر عطا (ج 1 ص 293)، ومفاتيح الغيب، الرازي (ج 6 ص 121)، وتفسير القرطبي (ج 3 ص 207).

([88]) أحكام القرآن للشافعي (ج 1 ص 200).



هذا التفسير يستند إلى أن الولي إنما بيده عقدة النكاح؛ لأنه يتولى عقد نكاح موليته، ولكن هذا ليس محل اتفاق الفقهاء حيث من المعلوم اختلافهم في تزويج المرأة نفسها دون رضا الولي، ثم كيف بيد الولي عقدة النكاح وهو لا يستطيع تزويج الثيب دون رضاها اتفاقاً؟!! بل الصحيح انه لا يستطيع تزويج البكر أيضاً دون رضاها كما بيَّنته أحاديث الاستئذان الواردة في الصحاح، أما إذا قلنا إن من بيده عقده النكاح هو الزوج؛ لأنه بيده الطلاق فلا نواجه مشكلة؛ لأن هذا الأمر مجمع عليه.

ثم قال جل شأنه: ((**وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوى**)) [89]، وهذا يؤيد ما رجحناه وذلك لوجوه: أولاً: أن الخطاب في الآية للزوج دون الولي. ثانياً: أن الصداق ملك المرأة دون وليها، إذاً فعفو وليها عن شيء ليس له كيف يكون تقوى؟! ثالثاً: إن القول بأن الذي بيده عقدة النكاح هو ولي المرأة يعني أن العفو الذي نتحدث عنه يكون كله من جانب واحد أي: عفو المرأة أو وليها عن نصف الصداق وترك الكل للزوج، ولكن الذي تريده الآية لابد أن يكون عفواً من الجانبين: إما عفو الزوجة عن النصف الذي تستحقه وترك المهر كله للزوج، أو عفو الزوج عن النصف الذي لم تستحقه المرأة بعدُ وترك المهر كله للزوجة، هذا هو الذي لابد من الأخذ به.

وأخيراً قال سبحانه وتعالى في الآية نفسها: ((**وَلا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ**))[90]، وهذا يؤيد أيضاً ما رجحناه، وذلك لوجهين: أولهما: أن الفضل الذي سبق كان بين الزوجين دون الزوج وولي المرأة، وهذا من البديهيات ولا يجوز أن يكون موضع شك. وثانيهما: ليس لأحد في هبة مال لآخر فضل، وإنما ذلك فيما يهبه المفضل من مال نفسه، وليس للولي حق في الصداق حتى يكون مفضلا.

هذا هو الراجح عند تأملنا لسياق الآية أما إذا نظرنا إلى السياق الأكبر وهو ربط ما بين دفتي المصحف الشريف؛ إذ كما أسلفنا فإن القرآن المجيد وحدة مترابطة متماسكة، لا يمكن الوصول إلى الفهم الصحيح من آياته بانفكاكها عن بعضها، ولابد من ربطها فيما بينها، فنتأكد أكثر من هذا التفسير، حيث إن الله تعالى ذكر الصداق في هذه الآية مجملاً وذكره مفسراً في غيرها فلابد من حمل المجمل على المفسر، إذ قال جل في علاه: ((**وَآتُوا النِّساءَ صَدُقاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً**)) [91] فأذن الله تعالى للزوج قبول الصداق إذا طابت نفس المرأة بتركه، دون ذكره وليها، وهذا يدل على أن المرأة وحدها هي التي تستحق عفو الزوج عن الصداق.

([89]) سورة البقرة، من الآية: [237].

([90]) سورة البقرة، من الآية: [237].

([91]) سورة النساء، الآية: [4].



إذاً فتفسير مقاطع من الآيات وإهمال سياقها قد يكون تفسيراً قابلاً للأخذ والرد، وأما بإعمال السياق فقد نصل إلى المعنى القطعي الذي لا يحتمل غيره، أو المعنى الظني الراجح الذي لا يبقى أمامه سوى الرأي المرجوح الذي لا يؤخذ به أمام الراجح البيِّن.

المطلب الخامس: يرشد السياق إلى معرفة ما قُدِّر في النص ويقتضيه النص لمعرفة معناه، وهو ما يعرف بدلالة الاقتضاء عند الأصوليين. معلوم أن الحذف ظاهرة لغوية عامة ومشتركة بين جميع اللغات، حيث يميل الناطقون بها إلى حذْف بعض العناصر بُغية الاختصار، أو حذف ما قد يُمكن للسامع فَهْمه اعتمادًا على القرائن المصاحبة، ومعلوم أن القرآن الكريم نزل بلسان العرب، وهي تعد الإيجاز من حسن الصياغة في الكلام، كما أن القرآن الكريم له نمطه الخاص في التركيب، إذ يجد المتمرس في أساليب العربية وطرائقها في التعبير أن نمط الجملة العربية في القرآن فريد متميز، فقد يذكر الحرف في كلمة في موطن ما، ويحذف هذا الحرف من نفس الكلمة في موطن آخر، وتذكر الكلمة في موطن ما، وتحذفها في موطن آخر مع اقتضاء ذكرها، وذكرها وحذفها ليس عشوائياً، وإنما لحكمة قد نعلمها وقد لا نعلمها، وقد نعلم جزءاً منها. ولكن ينبغي أن يعلم أن الحذف إذا نُسب في القرآن فإننا لا ننسب الحذف إلى مضمون القرآن، بل ننسبه إلى تركيب اللغة، فاللغة تجعل للجملة العربية أنماطاً تركيبية معينة فإذا لم تشتمل على بعض هذه التراكيب عددنا ذلك حذفاً. ولا شك في أن معرفة المحذوف مهم لاستنباط الحكم من الآية، وهي بدوره تتوقف على قرائن أهمها سياق الآية. يقول الإمام عز الدين بن عبد السلام: "المحذوفات التي يجوز حذفها والنطق بها بمثابة المنطوق به لفظاً ومعنى... ولا يحذفون ما لا دليل عليه، وإذا دار المحذوف بين أمرين قدر أحسنهما لفظا ومعنا، والسياق مرشد إليه فيقدر في كل موضع أحسن ما يليق به"(92).

ويمكن أن نمثل لهذا النوع بقوله تعالى: ((**إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ**)) (93). حيث علق سبحانه وتعالى التحريم بالميتة، ولكن لابد من مضاف محذوف قبل "الميتة" إذ كما قال الجصاص: "إن التحريم والتحليل والحظر والإباحة إنما يتناولان أفعالنا، ولا يجوز أن يتناولا فعل غيرنا، إذ غير جائز أن ينهي الإنسان عن فعل غيره، ولا أن يؤمر به، فإن معنى ذلك لما كان معقولاً عند المخاطبين جاز إطلاق لفظ التحريم والتحليل فيه، وإن لم يكن حقيقة"(94).

---

(92) الإمام في بيان أدلة الأحكام (ج 1 ص 204).

(93) سورة البقرة، من الآية: [173].

(94) أحكام القرآن للجصاص (ج 1 ص 132).



ولكن ما هو المضاف المقدر هنا والذي يتعلق الحكم به حقيقة؟ يمكن أن نجيب على هذا السؤال من خلال معرفتنا آراء الفقهاء حول الانتفاع بالميتة، حيث ذهب فريق منهم إلى تحريم الانتفاع بها مطلقاً إلا ما خص بدليل. وذهب الفريق الآخر إلى تخصيص التحريم بالأكل حصراً[95].

وعلى هذا يتبين لنا أن الخلاف حول المضاف المقدر منحصر حول كلمتين وهما: "الانتفاع" و"الأكل" فمن يرى أن المحذوف هو "الانتفاع" يرى تحريم الانتفاع بالميتة بكافة أشكاله. ومن يرى أنه "الأكل" فيرى أن التحريم ينحصر في الأكل، ولا يحرم الانتفاع بها لغير الأكل.

وما أراه أن الراجح هو الرأي الأخير، وذلك بدلالة السياق، إذ الآية تتحدث عن الأكل، وإنما سيقت لبيان المأكولات، ولا تتحدث عن ما يحل أو يحرم الانتفاع به، يقول سبحانه وتعالى: ((**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّباتِ مَا رَزَقْناكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (172) إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَلا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**)) [96]. حيث إن الآية الأولى تنص على إباحة أكل الطيبات، وآخر الآية الثانية يتحدث عن المضطر الذي أبيح له أكل ما حرمته أول الآية نفسها. كما وأن لفظ الـ "طاعم" الوارد في قوله سبحانه: ((**قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ**)) [97]، عند ذكره جل شأنه نفس الأعيان المذكورة في آية البقرة يؤكد هذا التفسير.

هكذا فإن السياق يرشدنا إلى معرفة ما قدر في الكلام، بل نستطيع القول بأن السياق هو المرشد إلى معرفته. يقول الشنقيطي: اعلم أن دلالة الاقتضاء لا تكون أبداً إلا على محذوف دلَّ المقام عليه"[98].

([95]) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (ج 1 ص 132)، ومفاتيح الغيب، الرازي (ج 5 ص 14)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (ج 2 ص 218)، وتفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: 728 هـ) دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان – 1416هـ – 1996م الطبعة: الأولى، تحقيق: الشيخ زكريا عميران. (ج 1 ص 468).

([96]) سورة البقرة، [172،173].

([97]) سورة الأنعام، من الآية: [145].

([98]) مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، محمد أمين الشنقيطي، تحقيق سامي العربي، دار اليقين للنشر، المنصورة– الطبعة: الأولى 1419هـ (ص 416).



ولأهمية السياق في تفسير الكلام الذي لا يستقيم معناه دون تقدير ما يقتضيه السياق، فقد ذكر الشافعي رحمه الله فيما عنون له في رسالته الأصولية بـ "باب الصنف الذي يبين سياقه معناه"[99]. ما يدخل ضمن هذا النوع، وقد سبق اقتباس كلامه والأمثلة التي ذكرها من نحو قوله تعالى: ((**وَسْئَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كانَتْ حاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ كَذلِكَ نَبْلُوهُمْ بِما كانُوا يَفْسُقُونَ**))[100] .

وقوله سبحانه: ((**وَكَمْ قَصَمْنا مِنْ قَرْيَةٍ كانَتْ ظالِمَةً وَأَنْشَأْنا بَعْدَها قَوْماً آخَرِينَ**))[101].

المطلب السادس: السياق يرشد إلى معرفة المراد من الألفاظ التي لها دلالات متعددة، لا شك أن لسان العرب لسان واسع من حيث كثرة الألفاظ والمترادفات، وكثرة الدلالات للفظ الواحد فيها، وقد نبه الشافعي على ذلك بقوله: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه"[102]. فقد يرد في النص لفظ متنوع الدلالة لا يمكن معرفة المراد منه دون الرجوع إلى سياق ذلك النص. ومن أمثلة ذلك كلمة "العفو" فقد ورد في كلام العرب لعدة معان منها [103]:-

1- الإسقاط، ومنه قوله تعالى: ((**وَاعْفُ عَنَّا**)) [104].

2- الكثرة، ومنه قوله تعالى: ((**ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا**)) [105]. أي: كثروا.

3- العطاء، يقال: جاد بالمال عفواً صفواً، أي: مبذولاً من غير عوض.

4- الذهاب، ومنه قوله: عفت الديار.

([99]) الرسالة، الشافعي (ج 1 ص 62).

([100]) سورة الأعراف، الآية: [163].

([101]) سورة الأنبياء: [11].

([102]) الرسالة، الشافعي (ج 1 ص 42).

([103]) ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي (ج 1 ص 96)، ولسان العرب، ابن منظور (ج 15 ص 74).

([104]) سورة البقرة، من الآية: [286].

([105]) سورة الأعراف، من الآية: [95].



5- الطلب، يقال: عفيته وأعفيته، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: ((**وما أَكَلَتِ الْعَافِيَةُ فَهُوَ له صَدَقَةٌ**))(106).

6- الفضل، يقال: خذ من ماله ما عفا وصفا، أي: ما فضل ولم يشق عليه. وقال البعض منه قوله تعالى: ((**وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ**)) (107). أي: الفضل من المال(108).

وعلى أساس هذه الدلالات المختلفة لكلمة "العفو" اختلف العلماء في تفسير "العفو" الوارد في قوله تعالى: ((**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِي الْقَتْلى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثى بِالْأُنْثى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّباعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَداءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسانٍ ذلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدى بَعْدَ ذلِكَ فَلَهُ عَذابٌ أَلِيمٌ**))(109).

قال ابن العربي بعد ذكره هذه المعاني للفظ العفو: "وإذا كان مشتركاً بين هذه المعاني المتعددة وجب عرضها على مساق الآية ومقتضى الأدلة، فالذي يليق بذلك منها العطاء أو الإسقاط، فرجح الشافعي الإسقاط، لأنه ذكر قبله القصاص وإذا ذكر العفو بعد العقوبة كان في الإسقاط أظهر. ورجح مالك وأصحابه العطاء؛ لأن العفو إذا كان بمعنى الإسقاط وصل بكلمة "عن" كقوله تعالى: : ((**وَاعْفُ عَنَّا**)). وإذا كانت بمعنى العطاء كانت صلته له فترجح ذلك بهذا(110).

وعليه فكما قلنا إن السياق من أهم القرائن التي يمكن الاستعانة بها عند تنوع دلالة الألفاظ، كما أخذ به الشافعي هنا.

المطلب السابع: الترجيح بين الأدلة المتعارضة، يشير الأصوليون إلى أن الخطاب الذي جاء سوقه لإفادة حكم هو أولى بإفادته من الخطاب الذي لم يتمحض سياقه لتلك الإفادة ولم يتجرد لذلك الغرض، وعليه فإنهم يقدمون

---

(106) الحديث بتمامه: ((قال رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: من أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فهي له، وما أَكَلَتِ الْعَافِيَةُ فَهُوَ له صَدَقَةٌ)). أخرجه أحمد في مسنده (ج 3 ص 338) رقم الحديث (14677)، وابن حبان في صحيحه (ج 11 ص 613) كتاب إحياء الموات، رقم الحديث (5202)، والبيهقي في السنن الكبرى (ج 6 ص 148) باب ما يكون إحياء وما يرجى فيه من الأجر، رقم الحديث (11594). صححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته (ج 2 ص 1035).

(107) سورة البقرة، من الآية: [219].

(108) ينظر: لسان العرب، ابن منظور (ج 15 ص 75).

(109) سورة البقرة، الآية: [178].

(110) أحكام القرآن، ابن العربي (ج 1 ص 96).



– عند تعارض جهات الدلالة بين النصوص في إفادة حكم واحد – ما هو أوضح دلالةً في السياق، ويقدمون ما سيق من أجله الخطاب على ما لا يحظى بهذا التأييد من السياق، فيقدمون النص على الظاهر؛ لأن النص قد سيق له النص أصالة، ويقدمون عبارة النص على إشارته؛ لأن العبارة مقصودة من السوق إن أصالة وإن تبعاً. ويقدم المتكلمون المفهوم الموافق "دلالة النص" على إشارة النص؛ لأن المفهوم الموافق ثابت بسياق النص ومقصوده، وإشارة النص معنى لازم للنظم خارج عن الغرض الذي سيق الخطاب من أجله(111).

ونكتفي بذكر مثالين عن دور السياق في ترجيح المسائل الخلافية بشكل عام.

1– اختلف الفقهاء في حكم إرضاع الأم ولدها وهي في عصمة زوجها، فذهب أكثرهم ومنهم الحنفية والشافعية والحنابلة إلى عدم وجوبه. وذهب مالك إلى وجوبه إلا إذا كانت شريفة(112).

وذهب حسن بن صالح وأبو ثور وابن أبي ليلى وابن حزم الظاهري وابن تيمية وغيرهم إلى وجوبه عليها(113).

أما سبب الخلاف فيرجع إلى فهمهم لآيتين كريمتين وهما:

أ– قوله تعالى في سورة البقرة: ((**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ**)) [114].

---

(111) ينظر: نظرية السياق دراسة أصولية، الزنكي (ص 165).

(112) دليل مالك في الوجوب هو نفس ما استدل به أصحاب المذهب الأخير، وأما استثنائه الشريفة فبناءً على العرف حيث كان عادة أشراف الحجاز قبل الإسلام استئجار مرضعة لأولادهم، واستمرت العادة بعد الإسلام حيث لم يمنعهم الإسلام من ذلك، فصار عرفاً عاماً خصصوا به عموم قوله تعالى: ((**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ**)) [البقرة: 233]. قال ابن العربي في تفسيره للآية المذكورة: "اختلف الناس هل هو حق لها أم هو حق عليها؟ واللفظ محتمل؛ لأنه لو أراد التصريح بقوله "عليها" لقال: (وعلى الوالدات إرضاع أولادهن حولين كاملين)، كما قال تعالى: ((**وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ**)) [البقرة: 233] لكن هو عليها في حال الزوجية، وهو عليها إن لم يقبل غيرها، وهو عليها إذا عدم الأب، لاختصاصها به. ولمالك في الشريفة رأي خصص به الآية، فقال: إنما لا ترضع إذا كانت شريفة، وهذا من باب المصلحة التي مهدناها في أصول الفقه". ينظر: أحكام القرآن، ابن العربي (ج 1 ص 275).

(113) ينظر: مختصر اختلاف العلماء، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، دار البشائر الإسلامية – بيروت – 1417 الطبعة: الثانية، تحقيق: د. عبد الله نذير أحمد (ج 3 ص 405) والوجيز في تفسير الكتاب العزيز، علي بن أحمد الواحدي أبو الحسن، دار القلم, الدار الشامية – دمشق, بيروت– (1415 هـ)، الطبعة: الأولى، تحقيق: صفوان عدنان داوودي (ج 1 ص 172)، والمحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، دار الآفاق الجديدة – بيروت، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي. (ج 10 ص 107)، وتفسير البغوي (ج 1 ص 211)، وأحكام القرآن، ابن العربي (ج 1 ص 275)، ومفاتيح الغيب، الرازي (ج 6 ص 100)، والمغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر – بيروت – 1405 الطبعة: الأولى (ج 8 ص 199)، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (ج 3 ص 161).

(114) سورة البقرة، من الآية: [233].



ب– وقوله تعالى في سورة الطلاق: ((**فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرى**)) [115].

حيث قوله سبحانه: ((**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ**)) خبر بمعنى الأمر، أي: ليرضعن أولادهن، وهو ما استدل به القائلون بوجوب إرضاع الأم ولدها ما دامت لم تطلق.

أما الآية الثانية فقد أعطت الحق للأم بأن تطلب الأجرة مقابل الرضاع، ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت الأجرة، لأن الإنسان لا يستحق الأجر المالي مقابل أداء الواجب الشرعي. قال الطحاوي: "لَمَّا قال الله تعالى: ((**فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**)) ، دل على أنها مخيرة، إن شاءت أرضعت، وإن شاءت لم ترضع، وقال سبحانه: ((**وَإِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرى**)) ، وإن كان الرضاع مستحقاً لما استحقت عليه أجرا"[116]. وهذا ما استدل به الجمهور القائلون بعدم وجوبه عليها.

والذي يبدو لي أن الراجح هو مذهب القائلين بوجوبه عليها مادامت لم تطلق، وذلك لأن ما استدل به الجمهور سيق لبيان ما تستحقه المرأة المطلقة، ولا يتحدث عن المرأة التي هي في عصمة زوجها، حيث يقول جل جلاله: ((**يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً (1) فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهادَةَ لِلَّهِ ذلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً**))... إلى قوله: ((**أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلا تُضآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرى**))[117] .

وأما الآية الأولى فمع أن سياقها أيضاً يتحدث عن المطلقات، إلا أن قوله تعالى: ((**وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ**)) جملة مستقلة بنفسها، لا تحتاج معرفة معناها إلى غيرها، وبمعنى آخر انقطع سياقها. فهي إذاً عامة

([115]) سورة الطلاق، من الآية: [6].

([116]) مختصر اختلاف العلماء، الطحاوي (ج 3 ص 405).

([117]) سورة الطلاق.



خصص منها المطلقة بآية الطلاق، وبقيت حكمها في شأن المرأة التي هي في عصمة زوجها، وما يدل على أن هذه الآية تتحدث عن المرأة التي بقيت في حال النكاح هو قوله سبحانه في نفس الآية بعد المقطع المذكور: ((**وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**))، إذ المطلّقة لا تستحق الكسوة، وإنما تستحق الأجرة فقط مقابل الرضاع، فدلّ هذا على أن المراد بهن الأمهات الزوجات. وهو ما اختاره القرطبي بقوله: "والأظهر أنها في الزوجات في حال بقاء النكاح؛ لأنهن المستحقات للنفقة والكسوة"[118].

أما الآية الثانية فإنها مرتبطة بما قبلها مباشرة ولا يمكن تفسيرها بمعزل عن سياقها. لذا فما يبدو هو تخصيص الآية الثانية بالمطلقات، وذلك استناداً إلى سياقها، وبقاء حكم الآية الأولى التي أمرت الأم بإرضاع ولدها في حق اللاتي بقين في حال النكاح. والله أعلم بالصواب.

2– ومن أمثلة الترجيح بين الأدلة المتعارضة بدلالة السياق تقديم النص على الظاهر عند التعارض، وذلك مثل تعارض الآية السابقة أيضاً أي: قوله تعالى: ((**وَالْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضاعَةَ**))، مع قوله تعالى: ((**وَوَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ إِحْساناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً**)) [119]. حيث ذهب جمهور الفقهاء إلى أن مدة الرضاع الموجِبِ للتحريم هي سنتان بناءً على ما دل عليه الآية الأولى[120].

وذهب أبو حنيفة إلى أنها ثلاثون شهراً، أخذاً بالآية الثانية[121].

وفي المسألة مذاهب أخرى لا مجال لذكرها.

([118]) تفسير القرطبي (ج 3 ص 160).

([119]) سورة الأحقاف، من الآية: [15].

([120]) ينظر: المدونة الكبرى، مالك بن أنس، دار صادر – بيروت (ج 5 ص 406)، والأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار المعرفة – بيروت – 1393الطبعة: الثانية (ج 5 ص 29)، والاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية – بيروت – 2000م الطبعة: الأولى، تحقيق: سالم محمد عطا- محمد علي معوض (ج 6 ص 247)، والمهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر – بيروت (ج 2 ص 155)، والمغني، ابن قدامة (ج 8 ص 143)، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية (ج 34 ص 59)، ونيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل – بيروت – 1973 (ج 7 ص 120)، والروضة الندية، صديق حسن خان (ت: 1307هـ) دار ابن عفان، القاهرة 1999م الطبعة: الأولى، تحقيق: علي حسين الحلبي (ج 2 ص 328).

([121]) ينظر: المبسوط، شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت (ج 5 ص 136)، وبدائع الصنائع، الكاساني (ج 4 ص 6)، والهداية شرح بداية المبتدي، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغياني، المكتبة الإسلامية (ج 1 ص 223).



وما يرجح مذهب الجمهور هو أن الآية الأولى "سيقت خصيصاً من أجل بيان مدة الرضاع، أما الآية الثانية فسيقت قصدَ بيان منة الوالدة على الولد، وهو ما يدل عليه سياقها وسباقها"[122].

المطلب الثامن: أثر السياق في قصر العام على مقصوده، قلنا فيما سلف إن الخلاف الجوهري حول دلالة السياق هو في هذه المسألة بالتحديد، وأشرنا إلى أقوال العلماء في تخصيص العموم بالغرض الذي سيق له النص، والذي تبين لنا من كلام الزركشي وغيره أنهم اختلفوا فيها على مذهبين:

1- مذهب جمهورهم أنه يبقى على عمومه، ولا يخص بمقصوده الذي سيق له.

2- مذهب المحققين من المالكية والشافعية والحنابلة، أنه يُخصُّ بمقصوده، وهو ما اختاره إلكيا الهراسي والقفال الشاشي، والقاضي حسين، وابن دقيق العيد، والعز بن عبد السلام وغيرهم[123].

وكما علمنا مما قاله الزركشي فقد اختلف فيه كلام الشافعي حيث قال في موضع: إن الشافعي في القديم يقول ببقائه على عمومه، دون تخصيصه بمقصوده، وفي الجديد بخلافه. ولكن قال في موضع آخر: وكلام الشافعي في الرسالة " يقتضيه، بل بوب على ذلك باباً، فقال: باب الذي يبين سياقه معناه"[124].

وما أراه أن نسبة القول بالتخصيص إلى الشافعي أدق، وهو ما يفهم من مصنفات الشافعي. أما عدم حكمه بالتخصيص في مواضع فلا يتعارض مع هذا، إذ كما أسلفنا: لا يؤخذ بهذه الدلالة عند تعارضها مع ما هو أقوى منها كالنص الصريح، أو اتفاق الفقهاء على تفسير يخالف ما يدل عليه السياق أو ما شابه". إذاً فقد يكون عدم حكم الشافعي بالتخصيص في مواضع لأجل وجود عمومات أخرى أو قرائن تعارض التخصيص.

ثم وقبل الإتيان بالنماذج التطبيقية لابد من الإشارة إلى أن محل الخلاف هو فيما إذا تجرد السياق عن القرائن اللفظية الدالة على التخصيص[125]، كالاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض من الكل، إذ التخصيص إما أن يكون "بمنصوص، أو بغير منصوص، والنص إما مستقل، أو غير مستقل، وغير المستقل أنواعه كثيرة أهمها: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، وأضاف جماعة بدل البعض". ومع أن ما تم ذكره جزء من السياق المقالي؛ لأنها متصلة بالنص، إلا أننا عند كلامنا عن تخصيص العموم بالسياق لا نقصد ما ذكر؛ لأن التخصيص بهذه الأمور

---

(122) نظرية السياق دراسة أصولية، الزنكي (ص 166).

(123) وثقنا هذه النقول في بداية البحث عند اقتباسنا كلام الزركشي.

(124) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (ج 2 ص 511).

(125) ينظر: نظرية السياق دراسة أصولية، الزنكي (ص 154).



خارج عن موضوع بحثنا، بل نقصد بتجرد السياق عن تلك القرائن الدالة على التخصيص، أي هل يخص العموم بالغرض المسوق له النص بمجرد أنه سيق لذلك الغرض، دون وجود أية قرينة أخرى تدل على التخصيص، أم يبقى على عمومه ولا يلتفت إلى المقصود؟ هذا هو محل النزاع.

وأما بالنسبة للأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها لتخصيص العام بغرضه المسوق من أجله، فضلاً عما تم الإشارة إليها عند اقتباسنا كلام الزركشي السالف، فأذكر مثالين وهما:

1– اختلاف الجمهور مع الحنفية في زكاة الزروع والثمار، حيث ذهب الجمهور إلى عدم وجوب الزكاة فيما قلَّ عن خمسة أوسق[126]، بينما ذهب أبو حنفية إلى وجوب الزكاة فيهما دون اشتراط النصاب استدلالاً بقوله عليه الصلاة والسلام: ((**فِيمَا سَقَتْ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أو كان عَثَرِيًّا الْعُشْرُ وما سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ**))[127]. حيث ظاهره يوجب إخراج الزكاة فيما ذكر دون تحديد نصاب ليبلغه، ولكن الجمهور ردّوا الاستدلال هذا بحجة أن الحديث إنما سيق لبيان المقدار الواجب دون وجوب الزكاة فيما ذكر[128]. وعليه فإن هذا الحديث يبيّن المقدار الذي يجب أن يخرج واختلافه باختلاف السقي، أما تحديد المقدار الذي بلغته الزوع والثمار لكي تجب فيهما الزكاة فيؤخذ من الحديث السابق المسوق لبيان ذلك.

2– ومن الأمثلة الخلافية أيضاً في تخصيص العام بما سيق له النص، اختلاف العلماء في تفسير قوله تعالى: ((**إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**)) [129]، حيث اختلفوا في تفسير "أهل البيت" على ثلاثة أقوال[130]:

---

(126) واستدلوا في ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: ((**لَيْسَ فِيمَا أَقَلُّ من خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ**)) أخرجه البخاري في صحيحه (ج 2 ص 540) باب ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة، رقم الحديث (1413) ومسلم في صحيحه (ج 2 ص 673) كتاب الزكاة، رقم الحديث (979).

(127) سبق تخريجه.

(128) ينظر: رسالة ابن أبي زيد القيرواني، عبد الله بن أبي زيد القيرواني أبو محمد (المتوفى: 386 هـ) دار الفكر – بيروت (ج 1 ص 65)، الحاوي الكبير، الماوردي (ج 3 ص 212)، والمهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق الشيرازي (ج 1 ص 156)، وبدائع الصنائع، الكاساني (ج 7 ص 220)، والهداية شرح بداية المبتدي، المرغياني (ج 1 ص 109)، والمغني، ابن قدامة المقدسي(ج 2 ص 293).

(129) سورة الأحزاب، من الآية: [33].

(130) ينظر: النكت والعيون تفسير الماوردي (ج 4 ص 401) وتفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (المتوفى: 489هـ) دار الوطن – الرياض – السعودية – 1418هـ- 1997م الطبعة: الأولى، تحقيق: ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم (ج 2 ص 444)، وتفسير البغوي (ج 3 ص 528)، ومفاتيح الغيب، الرازي (ج 25 ص 181)، وتفسير القرطبي (ج 14 ص 183)، وتفسير الخازن (ج 5 ص 259)، وتفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء (المتوفى: 774هـ) دار الفكر - بيروت 1401هـ (ج 3 ص 484).



القول الأول: إن "أهل البيت" في الآية: نساؤه صلى الله عليه وسلم فقط. وهو قول ابن عباس وعكرمة ومقاتل وسعيد بن جبير وعطاء.

القول الثاني: إن المراد بأهل البيت في الآية هو: علي وفاطمة والحسن والحسين، رضي الله عنهم. وهو قول أبي سعيد الخدري ومجاهد وقتادة.

القول الثالث: إن أهل البيت هم نساؤه صلى الله عليه وسلم، وعلي وفاطمة والحسن والحسين. وهو ما اختاره الضحاك والرازي والقرطبي وغيرهم.

استدل أصحاب القول الثاني بالروايات التي تدل على أن علياً وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم من أهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم[131].

ولكن كونهم من أهل بيته لا يمنع دخول غيرهم فيه. لذا بحثوا عن دليل على حصره فيهم، فقالوا: لو كان النساء مختصات بالخطاب لقال: "ليذهب عنكن الرجس أهل البيت ويطهركن"[132].

ولكن هذا أيضاً لا يمنع دخولهن في الخطاب، إذ من المعلوم أنه عند اجتماع المذكر والمؤنث يغلب المذكر في الخطاب، فإذا اجتمع علي والحسن والحسين معهن يذكر الخطاب.

ويمكن ردُّ استدلالهم بتذكير الخطاب أيضاً بأنه جاء مذكراً باعتبار لفظ "الأهل" كما في قوله تعالى في شأن امرأة سيدنا إبراهيم عليه السلام: ((**وَامْرَأَتُهُ قائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْناها بِإِسْحاقَ وَمِنْ وَراءِ إِسْحاقَ يَعْقُوبَ** (71) **قالَتْ يا وَيْلَتى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهذا بَعْلِي شَيْخاً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ** (72) **قالُوا أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ**))[133]. ولا شك أنه لم يكن لإبراهيم عليه السلام عند هذا الخطاب ولد أصلاً، والمراد بأهل البيت هنا زوجة إبراهيم عليه السلام، فكذا هنا.

واستدل أصحاب القول الثالث بأدلة كلا الطرفين وأخذوا بقاعدة الجمع ما أمكن، وهو ممكن هنا.

أما أصحاب القول الأول فقد استدلوا بالسياقين المقالي والمقامي، أما المقالي فواضح من الآيات إذ تتحدث عن نساء النبي صلى الله عليه وسلم، وهو قوله سبحانه وتعالى: ((**يَا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا**

---

(131) أورد الإمام أحمد في مسنده، والطبري وابن كثير في تفسيريهما تلك الروايات.

(132) ينظر: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني: دار الفكر – بيروت (ج 4 ص 279).

(133) سورة هود [71،72،73].



تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً (32) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الْأُولى وَأَقِمْنَ الصَّلاةَ وَآتِينَ الزَّكاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً (33) وَاذْكُرْنَ ما يُتْلى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آياتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كانَ لَطِيفاً خَبِيراً)) [134].

فإن سباق الآية في نسائه صلى الله عليه وسلم بالنص الصريح[135]، ولحاقها أيضاً فيهن، إذ القرآن كان ينزل في بيوتهن دون بيت سيدنا علي ولا بيوت سائر الناس، ثم إن المراد من "البيت" في قوله سبحانه: ((**أَهْلَ الْبَيْتِ**))، هو بيت النبي عليه الصلاة والسلام ومساكن زوجاته.

وأما السياق المقامي فهو أن تلك الآيات نزلن فيهن[136]، ولم يختلف أحد من المفسرين والأصوليين في دخول صورة السبب الذي ورد عليها العام في الحكم[137]، بل الصحيح عند الأصوليين أن الحكم في تلك الصورة قطعي، لوروده عليها، ولا يمكن إخراجها[138]، إذ بنزول النص على السبب صار الحكم في تلك الصورة قطعياً.

---

(134) سورة الأحزاب [32،33،34].

(135) قال القرطبي: "إن الزوجات من أهل البيت؛ لأن الآية فيهن والمخاطبة لهن يدل عليه سياق الكلام" تفسير القرطبي (ج 14ص 183).

(136) ومما استغرب منه هو قول العلامة الشوكاني رحمه الله عند تفسيره هذه الآية: "وقد توسطت طائفة ثالثة بين الطائفتين فجعلت هذه الآية شاملة للزوجات، ولعلى وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم. أما الزوجات فلكونهن المرادات في سياق هذه الآيات كما قدمنا، ولكونهن الساكنات في بيوته صلى الله عليه وسلم، النازلات في منازله، ويعضد ذلك ما تقدم عن ابن عباس وغيره. وأما دخول علي وفاطمة والحسن والحسين فلكونهم قرابته، وأهل بيته في النسب، **ويؤيده ذلك ما ذكرناه من الأحاديث المصرحة بأنهم سبب النزول**". فتح القدير (ج 4 ص 280). والغرابة هي في المقطع الأخير من كلامه بأن علياً وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم هم سبب النزول، وهذا غريب للغاية، إذ إن الآيات لم تنزل فيهم اتفاقاً، وسياقها تأبى هذا القول. ثم إن الروايات التي ذكرها الشوكاني قبل كلامه هذا هي الروايات التي تصرح بأن النبي صلى الله عليه وسلم دعا هؤلاء بعد نزول الآية وعدَّهم ضمن أهل بيته، ومعلوم أن هذه الروايات – الواردة بعد نزول الآيات – شيء، وسبب النزول شيء آخر، والفرق بين الأمرين أوضح من أن يلتبس على أحد. وننبه إلى أن المباركفوري نقل كلام الشوكاني بحروفه دون الإشارة إليه. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا (المتوفى: 1353هـ) دار الكتب العلمية – بيروت (ج 9 ص 49).

(137) قال ابن كثير في تفسيره للآية: "نص في دخول أزواج النبي صلى الله عليه وسلم في أهل البيت هاهنا؛ لأنهن سبب نزول هذه الآية، وسبب النزول داخل فيه قولاً واحداً". تفسير ابن كثير (ج 3 ص 484).

(138) ينظر: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية - بيروت – 1404هـ الطبعة: الأولى، تحقيق: جماعة من العلماء (ج 2 ص 188)، والبحر المحيط، الزركشي (ج 2 ص 370)، وغاية الوصول شرح لب الأصول، زكريا الأنصاري (ج 1 ص 142). يقول السبكي في كلامه عن فوائد معرفة أسباب النزول وأسباب ورود الحديث: "امتناع إخراج صورة السبب عن العموم بالاجتهاد... ولا إخراج تلك الصورة التي ورد عليه السبب بالإجماع، نص عليه القاضي في مختصر التقريب، والآمدي في الأحكام وطائفة". الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي (ج 2 ص 188).



وهنا أقول إذا كان لابد أن نحصر الكلام في أحد الفريقين على سبيل الحقيقة، ونلتزم بترجيح أحد الآراء فالصحيح عندي هو حصره في نسائه صلى الله عليه وسلم، وذلك لقوة أدلة القائلين بهذا القول، واجتماع السياقين المقالي والمقامي لتعضيده، ولولا بعض الروايات التي تدل على أن فاطمة وابنيها وزوجها رضوان الله عليهم من أهل البيت لجزمت بالرأي الأول.

ولابد من الإشارة إلى أن هذه الروايات مع كثرة طرقها إلا أن أكثرها لا يخلو من مقال. يقول ابن كثير مرجحاً الرأي الثالث: وهذا الاحتمال أرجح، جمعاً بينها، وبين الرواية التي قبلها، وجمعاً أيضاً بين القرآن، والأحاديث المتقدمة إن صحت، فإن في بعض أسانيدها نظراً. والله أعلم"[139].

وأما إذا لم نأخذ بالترجيح سبيلاً وحيداً لتفسير النص، بل بالجمع بين الاحتمالات وهو ما تزعمه الشافعي ودعا إليه ابن عاشور كما سبق، فحينئذٍ نأخذ بالرأي الثالث[140].

المطلب التاسع: تقييد المطلق، من إرشادات السياق تقييد المطلق، ولكن لابد أن نشير إلى أننا نتكلم عن المطلق الذي لم يقترن به القيود الدالة على التقييد كالصفة والحال والشرط والظرف وغيرها؛ لأن السياق المقترن بتلك القرائن يقيد بسببها، وهو نفس ما أشرنا إليه في مسألة تخصيص العموم بدلالة السياق أيضاً.

مثال ذلك: قوله تعالى في شأن أصحاب الكهف: ((**وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا**)) [141].

فلفظ: ((**تِسْعًا**)) لفظ مطلق عن القيد، وهو يصدق صدقاً بدلياً عن كل من: "تسع سنوات" و "تسعة أشهر" و "تسعة أيام" لكن السياق قيد هذا المطلق، ودلَّ على أن المراد به "تسع سنوات"[142]، لوروده بعد قوله: ((**ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ**)).

([139]) تفسير ابن كثير (ج 3 ص 487).

([140]) يقول ابن عاشور: " ((**أَهْلَ الْبَيْتِ**)) ، أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، والخطاب موجه إليهن، وكذلك ما قبله وما بعده لا يخالط أحداً شك في ذلك، ولم يفهم منها أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعون إلا أن أزواج النبي عليه الصلاة والسلام هن المراد بذلك، وأن النزول في شأنهنّ... ثم ذكر حديث "الكساء" وقال: "فمَحمله أن النبي صلى الله عليه وسلم ألحق أهل الكساء بحكم هذه الآية، وجعلهم أهلَ بيته كما ألحق المدينةَ بمكة في حكم الحَرَمية... ويكون هذا من حَمل القرآن على جميع محامله غير المتعارضة... وبهذا يتضح أن أزواج النبي صلى الله عليه وسلم هن آل بيته بصريح الآية، وأن فاطمة وابنَيْها وزوجها مجعولون أهل بيته بدعائه، أو بتأويل الآية على محاملها. ولذلك هُمْ أهل بيته بدليل السنة". ينظر: تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور (ج 22 ص 15).

([141]) سورة الكهف، الآية: [25].

([142]) نظرية السياق دراسة أصولية، الزنكي (ص 158).



هذه وغيرها من الإرشادات التي نحصل عليها بدلالة السياق، وعليه فإن السياق من القرائن المهمة التي لابد من الأخذ بها وعدم إهمالها رجاء الحصول على الفهم الصحيح المراد من النص.

وأخيراً فإن ما ذكرناه من الإرشادات التي تؤخذ من السياق ليس حصراً لها بل يمكن أن يحصل باحث هذه الدلالة المهمة على مزيد من فوائدها وإرشاداتها.

وفي الختام أقول إن ما كان صواباً في عملي هذا فهو توفيق الله ومنته عليَّ، وما كان من خطأ فأستغفر الله منه، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



المصادر والمراجع

القرآن الكريم

– الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي (المتوفى: 387هـ) دار الراية للنشر – السعودية – 1418هـ الطبعة: الثانية، تحقيق: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي

–الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية – بيروت – 1404هـ الطبعة: الأولى، تحقيق: جماعة من العلماء.

–الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (المتوفى: 911هـ) دار الفكر – لبنان – 1416هـ-1996م الطبعة: الأولى، تحقيق: سعيد المندوب

–إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين أبي الفتح (المتوفى: 702 هـ) دار الكتب العلمية – بيروت.

–أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي (المتوفى: 543هـ) دار الفكر للطباعة والنشر – لبنان، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

–أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر (المتوفى: 370هـ) دار إحياء التراث العربي – بيروت – 1405 تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.

–أحكام القرآن، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار الكتب العلمية – بيروت – 1400 تحقيق: عبد الغني عبد الخالق.

–إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (المتوفى1250هـ) دار الفكر – بيروت – 1412 هـ- 1992م الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب.

–الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية – بيروت – 2000م الطبعة: الأولى، تحقيق: سالم محمد عطا–محمد علي معوض.

–أصول السرخسي، لحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر (المتوفى 490هـ) دار المعرفة – بيروت.

الأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار المعرفة – بيروت – 1393الطبعة: الثانية.



-الإمام في بيان أدلة الأحكام، الإمام عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (المتوفى: 660هـ) دار البشائر الإسلامية، بيروت 1407هـ الطبعة: الأولى، تحقيق: رضوان مختار بن غربية.

-الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني (المتوفى: 937هـ) دار إحياء العلوم - بيروت - 1419هـ 1998م الطبعة: الرابعة، تحقيق: الشيخ بهيج غزاوي .

-البحث الدلالي عند الأصوليين، محمد يوسف حبلص، بيروت: عالم الكتب، الطبعة: الأولى 1411هـ.

-البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (المتوفى 794هـ) دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت-1421هـ 2000م الطبعة: الأولى، ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر.

-بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي - بيروت - 1982 الطبعة: الثانية.

- -بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (المتوفى: 751هـ) مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة المكرمة - 1416 - 1996 الطبعة: الأولى، تحقيق: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد

- البرهان في أصول الفقه، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي (المتوفى 478هـ) الوفاء - المنصورة - مصر – 1418هـ ، الطبعة: الرابعة، تحقيق: د. عبد العظيم محمود الديب.

- البعد الإيقاني في مناهج الاستدلال الأصولي، دراسة في مدارك العقل الأصولي، يونس صويلحي (بحث منشور)

- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (المتوفى: 1205) دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين.

- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور (المتوفى: 1284هـ) سحنون للنشر والتوزيع - تونس - 1997م.

- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا (المتوفى: 1353هـ) دار الكتب العلمية – بيروت.

- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي - بيروت - 1405 الطبعة: الأولى، تحقيق: إبراهيم الأبياري.



– تفسير البحر المحيط، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (المتوفى: 745هـ) دار الكتب العلمية – لبنان بيروت – 1422هـ 2001م الطبعة: الأولى تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود – الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق: د.زكريا عبد المجيد النوقي، د.أحمد النجولي الجمل.

– تفسير البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد البغوي (المتوفى 516هـ) دار المعرفة – بيروت، تحقيق: خالد عبد الرحمن العك.

– تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن (المتوفى 725هـ) دار الفكر– بيروت / لبنان – 1399هـ /1979م.

– تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء (المتوفى: 774هـ) دار الفكر – بيروت 1401هـ .

– تفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (المتوفى: 489هـ) دار الوطن – الرياض – السعودية – 1418هـ– 1997م الطبعة: الأولى، تحقيق: ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم.

– التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي (المتوفى: 604 هـ) دار الكتب العلمية – بيروت – 1421هـ – 2000م الطبعة: الأولى.

– تفسير النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (المتوفى : 710 هـ) بدون طبعة.

– تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: 728 هـ) دار الكتب العلمية – بيروت / لبنان – 1416هـ – 1996م الطبعة: الأولى، تحقيق: الشيخ زكريا عميران.

– التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، شرح العلامة المحقق ابن أمير الحاج الحلبي– دار الكتب العلمية– بيروت.

– تلبيس إبليس، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج (المتوفى: 597هـ) دار الكتاب العربي – بيروت – 1405 – 1985 الطبعة: الأولى، تحقيق: د. السيد الجميلي

– تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (المتوفى: 370 هـ) دار إحياء التراث العربي – بيروت – 2001م الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عوض مرعب.



- تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الفكر – بيروت.

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر (المتوفى: 310هـ) دار الفكر - بيروت – 1405.

- الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار ابن كثير, اليمامة - بيروت - 1407 - 1987 الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

- الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق : أحمد محمد شاكر وآخرون.

- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (المتوفى 671هـ) دار الشعب – القاهرة.

- جمع الجوامع للإمام تاج الدين عبد الوهاب ابن السبكي، مع حاشية العلامة البناني، وبهامشها تقرير عبد الرحمن الشربيني، مع حاشية العلامة ملا محمد أمين السويري الأربيلي، مطبعة محمدي، سقز، إيران.

- الدر المنثور، عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911) دار الفكر - بيروت – 1993 .

- دراسة المعنى عند الأصوليين، د. طاهر سيمان حمودة، الدار الجامعية للطباعة والنشر، الإسكندرية

- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (المتوفى: 471هـ) دار الكتاب العربي - بيروت - 1415هـ 1995م الطبعة: الأولى، تحقيق: د. التنجي .

- الرسالة، الإمام محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي (المتوفى 204هـ) القاهرة – 1358هـ - 1939م، تحقيق: أحمد محمد شاكر.

- رسالة ابن أبي زيد القيرواني، عبد الله بن أبي زيد القيرواني أبو محمد (المتوفى: 386 هـ) دار الفكر – بيروت.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي (المتوفى 1270هـ) دار إحياء التراث العربي – بيروت.

- الروضة الندية، صديق حسن خان (ت: 1307هـ) دار ابن عفان، القاهرة 1999م الطبعة: الأولى، تحقيق: علي حسين الحلبي.

- زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: 597هـ) المكتب الإسلامي - بيروت – 1404هـ الطبعة: الثالثة.



- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، دار الفكر – بيروت ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز – مكة المكرمة – 1414 – 1994 تحقيق: محمد عبد القادر عطا.
- الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين الآجري (المتوفى: 360هـ) دار الوطن – الرياض السعودية – 1420 هـ 1999 م الطبعة: الثانية، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي .
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (المتوفى 354هـ)، مؤسسة الرسالة – بيروت – 1414 هـ– 1993م، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.
- صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- طرق الكشف عن مقاصد الشارع، نعمان جغيم، عمان: دار النفائس، الطبعة: الأولى، 1422هـ 2002م .
- علم الدلالة، د. أحمد مختار عمر، أستاذ علم اللغة– كلية دار العلوم — جامعة القاهرة، الطبعة: الثالثة، عالم الكتب 1992
- غاية الوصول شرح لب الأصول، أبي يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري (الوفاة: 926هـ).
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني: دار الفكر — بيروت.
- كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي (المتوفى: 741هـ) دار الكتاب العربي – لبنان – 1403هـ– 1983م الطبعة: الرابعة .
- الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مكتبة الرشد – الرياض – 1409 الطبعة: الأولى، تحقيق: كمال يوسف الحوت.
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (المتوفى: 538 هـ) دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق : عبد الرزاق المهدي.



- اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، دار الكتب العلمية ، بيروت / لبنان - 1419 هـ -1998م الطبعة: الأولى، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض .

- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (المتوفى:711 هـ) دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى.

- المبسوط، شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت.

- مجموع الفتاوى، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (المتوفى 728هـ) مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.

- المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، دار الآفاق الجديدة - بيروت، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي.

- مختصر اختلاف العلماء، أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، دار البشائر الإسلامية - بيروت - 1417 الطبعة: الثانية، تحقيق: د. عبد الله نذير أحمد.

- المدونة الكبرى، مالك بن أنس، دار صادر — بيروت.

- مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، محمد أمين الشنقيطي، تحقيق سامي العربي، دار اليقين للنشر- المنصورة- الطبعة: الأولى 1419هـ.

- المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت - 1411هـ - 1990م الطبعة: الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

- المستصفى في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار الكتب العلمية - بيروت - 1413 الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

- مسند أبي يعلى، أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، دار المأمون للتراث - دمشق - 1404 - 1984 الطبعة: الأولى، تحقيق: حسين سليم أسد.

- مسند الإمام أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، مؤسسة قرطبة — مصر.



- معرفة السنن والآثار عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الحافظ الإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو أحمد البيهقي الخسروجردي، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت.

- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر - بيروت - 1405 الطبعة: الأولى.

- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي التلمساني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت، دار الكتب العلمية 1403هـ 1983م.

- المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر — بيروت.

- نظرية السياق دراسة أصولية، د. نجم الدين قادر كريم الزنكي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1427هـ 2006م الطبعة: الأولى.

- النكت والعيون "تفسير الماوردي" أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري (المتوفى: 450هـ) دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان - لا يوجد، الطبعة: لا يوجد، تحقيق : السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم.

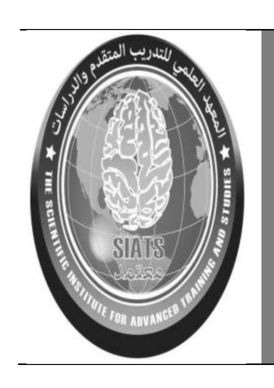
- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الجيل - بيروت — 1973.

- الهداية شرح بداية المبتدي، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغياني، المكتبة الإسلامية.

- الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، علي بن أحمد الواحدي أبو الحسن، دار القلم, الدار الشامية - دمشق, بيروت- (1415 هـ)، الطبعة: الأولى، تحقيق: صفوان عدنان داوودي.

- Componential Analysis of Meaning E.A. Nida Mouton 1975





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

Journal home page: http://www.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

العدد 1، المجلد 1، كانون أبريل 2015م.

e-ISSN: 2289-9065

SAUDI ARABIA IN THE PAST AND PRESENT

المملكة العربية السعودية في الماضي والحاضر

أ. د / أحمد هدايت بوانغ – أحمد الدلبحي

جامعة ملايا / أكاديمية الدراسات الإسلامية

ماليزيا

aldalbahi2@hotmail.com

1436هـ – 2015م



ARTICLE INFO
Article history:
Received 15/2/2015
Received in revised form 20/3/2015
Accepted 1/4/2015
Available online 15/4/2015

Keywords:
Insert keywords for your paper

ABSTRACT

The Kingdom of Saudi Arabia has a unique value that distinguish it from other countries in the world since it is the revelation of Quran has started from its land and the Islamic civilizations has developed on the land. God has blessed the kingdom with a total security that we can see its result in many aspects of life. Since my thesis (**The rights of Non-Muslims in the Kingdom of Saudi Arabia in Accordance to Islamic Law Taking into Account International Law**) is applied to the Kingdom of Saudi Arabia, I have devoted a separate chapter on the Kingdom. This paper will discuss in brief some of the contents of this chapter, such as: an introduction about the Kingdom of Saudi Arabia, its historical and geographical dimension, area of the kingdom, religion, climate, its different regions, important cities, and brief about the law of government and the law of council of ministers in Saudi Arabia. I will be using in my research the complex approach, the compression approach, the historical approach, and on field approach.



الملخص

إن للمملكة مكانة رفيعة تميزها عن بقية الدول، كونها مهبط الوحي، ومنبع الحضـــارات الإســـلامية التي قامت على أرضها ومقرا للحرمين الشريفين. وقد من الله علي المملكة بالأمن الذي كان لتوفره الأثر الكبير في كثير من جوانب الحياة. وبما أنه قد كثر الحديث في وســائل الإعلام المختلفة عن ان الإســلام غير عادل في تعاملاته مع غير أتباعه، وأنه ليس لغير المســـلمين أي حقوق ويخصـــون المملكة، وحيث إن موضـــوع بحثي (**حقوق غير المسلمين في المملكة العربية السعودية وفق الشريعة الإسلامية**) مطبق على المملكة العربية السعودية فإنني قد خصصت فصلا عن المملكة وسوف أذكر باختصار في هذا المقال بعض ما تضمنه هذا الفصل مثل: التعريف بالمملكة، والبعد التاريخي، والجغرافي لها، المســـاحة، الديانة، المناخ، تقســـيمات المملكة الإدارية، أهم المدن والتعريف على نظام الحكم ونظام مجلس الوزراء بالمملكة العربية السـعودية ، وسـأسـتخدم في بحثي المنهج المركب ومنهج المقارنة والمنهج التاريخي.



المبحث الأول: التعريف بالمملكة العربية السعودية.

نظرة تاريخية للمملكة العربية السعودية

لاشك أن تاريخ الجزيرة العربية يرجع إلى زمن بعيد، حيث يعود إلى بداية وجود الإنسان على الأرض إذ تشير بعض الروايات التاريخية إلى أن ادم عليه السلام التقى هووالسيدة حواء بجزيرة العرب فان صدقة الرواية فان جزيرة العرب أصبحت منذ ذلك التاريخ منشأ الإنسانية وبدايتها.

أما في التاريخ القريب تعود جزيرة العرب إلى القبائل العربية التي بعث فيها نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وحمل أصحابه ومن بعدهم التابعون من أبناء الصحابة وأحفادهم دعوة الإسلام إلى أنحاء المعمورة، لكنا هنا نقصر الحديث على نشأة الدولة السعودية. لنعرض بعض المعلومات الضرورية عن المملكة على سبيل التعريف بها لمن لا يعرفها.

المطلب الأول: البعد التاريخي والجغرافي للمملكة العربية السعودية:

المملكة العربية السعودية هي أكبر دولة في غرب آسيا من حيث المساحة، التي تشكل الجزء الأكبر من شبه الجزيرة العربية، وثاني أكبر بلد في العالم العربي، بعد الجزائر.

لقد ظهرة الدولة السعودية الأولى التي تأسست عام 1157هـ في عهد الأمير محمد بن سعود وشعارها أن لا إله إلا الله محمد رسول الله وظهرة معها دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، داعيتا للتوحيد الخالص والتخلص من الشركيات والبدع.

ظهرت هذه الدعوة في وسط الجزير العربية في ما يسمى بنجد تحت حكم آل سعود وكان عاصمتها الدرعية وأستمر توسع إمارة الدرعية حتى شملت كامل المناطق. في عام ١٨١٨م – ١٢٣٣ توجه الجيش بأمر محمد علي باشا واستولى على الدرعية وبهذا تكون قد انتهت الدولة السعودية الاولى [1].

بدأت محاولات إقامة الدولة السعودية الثانية في عام 1240 عندما تمكن الإمام فيصل بن تركي من إخراج الحامية المصرية التابعة لوالي العثمانيين في مصر من الرياض عام 1240، وتوطدت دعائم الدولة بعودة الإمام

---

[1] د عبدالله بن صالح العثيمين (تاريخ المملكة العربية السعودية) الطبعة الثامنة 1418ج 1



فيصل بن تركي من منفاه في مصر وخروج القوات المصرية المتحالفة سابقا مع العثمانيين من جزيرة العرب عام 1256، واستطاع الإمام تركي من إعادة معظم المناطق التي كانت خاضعة للدولة السعودية الأولى. ودخل الميدان في هذه الفترة الأمير محمد بن رشيد أمير حائل إن ذاك الذي بسط سيطرته على شطر كبير من الجزيرة العربية وكانت الحكومة العثمانية في الأستانة تدعمه بقوة للوقوف في وجه آل سعود[2].

وانتهت الفترة الثانية لولاية الإمام عبد الرحمن الفيصل بمغادرته الرياض مع عائلته فتوجه إلى قطر ثم إلى البحرين ثم إلى الكويت وكان بين أفراد أسرته أحد ابنائه عبدالعزيز الذي كان في العقد الثاني من عمره. وما أن وصل عبد العزيز مع والده إلى الكويت حتى بدأ يفكر في العودة إلى الرياض[3].

فاستطاع الملك عبد العزيز دخول الرياض في اليوم الخامس من شهر شوال 1319 هـ الموافق 1902م. واستطاع أن يفتح الرياض، ويتغلب على خصومه آل رشيد [4].

كما استطاع الملك عبد العزيز ضم الإحساء والقطيف وباقي بلدان نجد والحجاز . وأصبح عبدالعزيز في الثامن من يناير 1926 ملكاَ للحجاز، وعرفت المملكة بعد ذلك باسم مملكة الحجاز ونجد وملحقاتها. وفي عام 1934 اندلعت حرب مع اليمن انتهت بضم إقليم عسير وجزء من صحراء الربع الخالي. وصدر في 23 سبتمبر 1932 ميلادي 21 جمادي الثانية 1351هـ، المرسوم الملكي بتوحيد مقاطعات الدولة التي تحولت بمقتضى هذا المرسوم إلى المملكة العربية السعودية، وأصبح هذا التاريخ في ما بعد اليوم الوطني للمملكة الذي يصادف 1/ الميزان الموافق 23/سبتمبر من كل عام.

لم تتضح معالم قوة الملك عبد العزيز العسكرية والتفوق السياسي من الناحية الاقتصادية حتى اكتشاف النفط في البلاد عام 1938. والتي تأخرت بسبب الحرب العالمية الثانية عام 1939, وبدأت بشكل جدي عام 1946. ساهم النفط في ازدهار الاقتصاد السعودي وعقد صفقات تجارية مع المجتمع الدولي[5].

عالمياّ اتخذ الملك عبد العزيز سياسة الحياد، كما أنه من عام 1916 حتى وفاته عام 1953 لم يخرج من المملكة إلا لثلاث مناسبات رسمية، إحداها كانت لقائه مع الرئيس الأمريكي روزفلت.

---

[2] عبد الفتاح أبوعلية، (تاريخ الدولة السعودية الثانية) الرياض: دار المريخ، الطبعة الرابعة، 1405هـ ص 176

[3] د. الأمير فيصل بن مشعل آل سعود (مختصر تاريخ الدولة السعودية)بدون ناشر 2011 ص 33

[4] عبد الله العثيمين (نشأة إمارة آل رشيد) الشريف للطباعة، الطبعة الثانية، الرياض 1411هـ ص 181

[5] د. الأمير فيصل بن مشعل آل سعود (مختصر تاريخ الدولة السعودية)بدون ناشر 2011 ص 36



في آخر عهده أدرك عبد العزيز أهمية وواقعية المجتمع السياسي فكانت المملكة العربية السعودية عام 1945 إحدى الأعضاء المؤسسين لجامعة الدول العربية كما انضمت للأمم المتحدة [6].

تولى سعود العرش من بعد وفاة والده عبد العزيز عام 1953. وفي عام 1960 تعرضت المملكة العربية السعودية لمخاطر اقتصادية بسبب سياسة الملك سعود الاقتصادية. نتيجة لذلك اجتمع أبناء الملك عبد العزيز وبعض العلماء وقرروا تنحية الملك سعود وتسليم السلطة للملك فيصل[7]، ويعد عهد الملك فيصل وفيصل نفسه رمز عربي وإسلامي في ظل مواقفه الباسلة من قضايا العالم لإسلامي وقضية فلسطين وموقفه من البترول. اغتيل الملك فيصل عام 1975 على يد فيصل بن مساعد. تولى الملك خالد الحكم بعد وفات الملك فيصل وكان عهده الذي امتد سبع سنوات قد تبع توسعات وإنجازات وتحسين العلاقات وتطورت المملكة في الاقتصاد وكثر استعمال البترول في عهده, وقد واجه بشجاعته جهيمان وأتباعه من احتلال الحرم المكي، تم افتتاح مطار الملك خالد الحالي في عهده وعهده أقصر عهد من عهود ملوك المملكة وتوفي عام 1982, إثر نوبة قلبية ثم تبعه أخاه الملك فهد وفي عهده دخلت البلد في نهضة عمرانية وذلك بحكم ثقافته وتعد مرحلته الأطول في تاريخ آل سعود والأكثر إحداثا منذ عهد أخيه فيصل وشمل عهده الاهتمام بالحرمين الشريفين وتوسعتهما كانت وفاته 2005. وتولى من بعده خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز الذي لا يزال إلى اليوم [8].

المطلب الثاني: المساحة

تشغل المملكة العربية السعودية أربعة أخماس شبه جزيرة العرب بمساحة تقدر بنحو2,149,790 كيلومتر مربع وهوما يعادل نحوأربعة أخماس مساحة شبه الجزيرة العربية تقريبًا. ويحدها من الغرب البحر الأحمر ومن الشمال المملكة الأردنية الهاشمية والجمهورية العراقية، ودولة الكويت، ومن الشرق الخليج العربي ودولة قطر ودولة الإمارات العربية المتحدة وسلطنة عمان، ومن الجنوب الجمهورية اليمنية. ويبلغ طول حدود المملكة العربية السعودية من

[6] الدكتور عبد الرحمن عبد العزيز الشلهوب (النظام الدستوري بين الشريعة والقانون) الرياض عام 1999م ص 145.

[7] سلمان بن سعود بن عبدالعزيز آل سعود. (تاريخ الملك سعود الوثيقة والحقيقة). بيروت: دار الساقي. 2005.-الجزء الأول ص31.

[8] انظر عبد الله العثيمين، (تاريخ المملكة العربية السعودية)، مرجع سابق، ص 211



جميع الجهات(6760كم) منها(4,430 كم) حدودًا برية و(2,330 كم) حدودًا بحرية وعدد سكانها يبلغ(29,994,272) نسمة منهم سعوديين (20,271,058)[9] 0

المطلب الثالث: الديانة والمناخ

الدين الإسلامي هوالدين الوحيد للبلاد وغالبية سكان المملكة من أهل السنة والجماعة. كما توجد أقليات شيعية (تعرف بالاثنى عشرية) تتمركز غالبيتها في المنطقة الشرقية وأخرى في منطقة نجران (ويعرفون بالإسماعيلية)وجزء من الشيعة يعيش في المدينة المنورة.كما يوجد بعض المقيمين على ارض المملكة من المسلمين ومن أتباع الديانات الأخرى وقد نصت المادة الأولى من النظام الأساسي للحكم (الدستور) على (المملكة العربية السعودية، دولة إسلامية، ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. ولغتها هي اللغة العربية، وعاصمتها مدينة الرياض)[10].

مناخ المملكة:

يتنوع المناخ في المملكة العربية السعودية من منطقة إلى أخرى نظراً لامتداد مساحات المملكة على درجات عرض متباعدة تتفاوت فيها الارتفاعات والانخفاضات من مكان إلى آخر ؛ وذلك لأن معظم أراضي المملكة واقعة في إقليم المنطقة الحارة ولتعرضها لهبوب الرياح الباردة، بذلك تنخفض درجات الحرارة شتاءً. وفي وسط البلاد، المناخ قاري، في الشتاء يكون بارد ويكون في الصيف شديد الحرارة والجفاف (55 درجة مئوية في الرياض ورطوبة نسبية لا تتعدى 9% في اشد اشهر الحر)، أما المناطق الساحلية فشتاؤها دافئ وصيفها يتميز بشدة الحرارة والرطوبة. أما في مرتفعات عسير تمتاز بجومعتدل في الصيف وبارد في الشتاء وأجواء مصحوبة بالضباب، مع أمطار موسمية طيلة الأشهر الصيفية

المطلب الرابع:: تقسيمات المملكة الإدارية وأهم المدن

تنقسم المملكة العربية السعودية إلى ثلاث عشرة منطقة إدارية إضافة إلى منطقة الربع الخالي والذي يقع في أقصى الجنوب وجنوب شرق المملكة، وهذه المناطق هي: منطقة مكة المكرمة، ومنطقة المدينة المنورة، ومنطقة الرياض،

[9] موقع الإحصاءات العامة والمعلومات السعودي على الإنترنت http://www.cdsi.gov.sa/

[10] دكتور / ناصر بن محمد البقمي (حقوق الإنسان في الإسلام – وتطبيقاتها في الأنظمة السعودية)– الطبعة الثانية 1430هـ - 2009م – مكتبة الملك فهد الوطنية – ص 135.



والمنطقة الشرقية، ومنطقة الحدود الشمالية، ومنطقة عسير، ومنطقة الباحة، ومنطقة الجوف، ومنطقة حائل،.ومنطقة تبوك، ومنطقة القصيم.ومنطقة جازان ومنطقة نجران [11].

أهم المدن:

يبلغ عدد مدن المملكة العربية السعودية الرئيسية حوالي 14مدينة تقريبا [12].

وهي على النحوالتالي :

1- مكة المكرمة – المدينة المقدسة وقبلة المسلمين، وهي عاصمة منطقة مكة المكرمة ويوجد بها الكعبة المشرفة، والمسجد الحرام، قبلة المسلمين، مقام إبراهيم عليه السلام، المشاعر المقدسة (منى، عرفات، المزدلفة) جامعة أم القرى، ومقر منظمة المؤتمر الإسلامي وعدد سكانها يقدر بحوالي 5.797.184 نسمة.

2- المدينة المنورة – هي عاصمة منطقة المدينة وهي مدينة الرسول صلى الله علية وسلم والحاضنة لمسجده صلى الله علية وسلم والموجود فيها قبره وتحتضن هذه المدينة المقدسة معظم المساجد الإسلامية الأكثر شهرة كمسجد قباء، ومسجد القبلتين، وتقع المدينة في شبه غرب المملكة وعدد سكانها يقدر بحوالي 1.512.724.

3- الرياض – عاصمة المملكة ومقر الحكومة وتقع مدينة الرياض في وسط شبه الجزيرة العربية تقريباً، وهي مقر إمارة منطقة الرياض، بها جميع الوزارات والسفارات الأجنبية يقدر عدد سكانها بحوالي 5.458.273 نسمة.

4- مدينة جدة – ثاني أكبر المدينة السعودية مساحتا. وتعتبر العاصمة الاقتصادية للمملكة كما تعتبر بوابة الحرمين الشريف وتقع مدينة جدة على السهل الساحلي الشرقي للبحر الأحمر، وبها ميناء جدة الإسلامي وهوميناء للجهة الغربية من المملكة، ومدخلاً إلى الأراضي المقدسة، ونقطة مرور للحركة التجارية، الأمر الذي جعلها في الوقت الحاضر أهم مركز للاستيراد والتوزيع في المملكة وتوجد بها القنصليات الأجنبية،ويقدر عدد سكانها بحوالي 3.456.259 نسمة.

---

[11] د.أحمد بن عبد الله ابن باز. (النظام السياسي والدستوري للمملكة العربية السعودية). الطبعة الثانية،. دار الشبل،الرياض 1419هـ ص 77.

[12] انظر عبد الرحمن صادق الشريف, (جغرافية المملكة العربية السعودية) الجزء الأول ,دار المريخ,2007م,الرياض,من صفحة 96إلى 107.



5–الدمام – تقع مدينة الدمام في الجهة الشرقية من المملكة ، وهي عاصمة المنطقة الشرقية. تشتهر المنطقة بحقول البترول، وبها مقر شركة أرامكوالسعودية، وفيها مدينة الجبيل الصناعية، وميناء الملك عبدالعزيز البحري، المؤسسة العامة للخطوط الحديدية، مطار الملك فهد الدولي. وتعتبر الدمام ميناء البلاد الشرقي المطل على الخليج العربي. واكبر مركز إدارة حقول النفط (سواء البحرية في مياه الخليج أوالبرية في صحارى الربع الخالي والدهناء) ويقدر عدد سكانها بحوالي 3.360.031 نسمة.

6– **أبها** وهي عاصمة منطقة عسير، وتضم أهم مصايف المملكة، وتعد من مناطق الجذب السياحي، شهدت تطوراً كبيراً في هذا المجال، وبها مطار أبها المتصل مع باقي مطارات المملكة، متنزه عسير الوطني، السودة، دلغان، القرعاء، الهضبة، السحاب، ووادي المحالة ويقدر عدد سكانها بحوالي 1.687.939 نسمة.

7– **سكاكا** تقع مدينة سكاكا في الطرف الشمالي للنفود الكبير، وهي عاصمة منطقة الجوف، وهي مدينة زراعية تعد من أغنى مناطق المملكة بالآثار التاريخية، تمثل عهوداً تاريخية مختلفة مثل حصن زعبل، تل الساعي، أعمدة الرجاجيل، قلعة الطوير، قلعة مارد، ويقدر عدد سكانها بحوالي 361.738 نسمة.

8– عرعر تقع مدينة عرعر في منطقة الحدود الشمالية، وهي عاصمة منطقة الحدود الشمالية، وهي مدينة ذات أهمية جغرافية كونها ملتقى طرق مهمة . العراق . الجوف . المدينة المنورة . القريات . حفر الباطن . يمر بها خط أنابيب التابلاين (وهوخط يمتد من مدينة أبقيق في السعودية إلى مدينة صيدا بلبنان وهومتوقف الأن)، ويقدر عدد سكان منطقة الحدود الشمالية بحوالي 279.971 نسمة.

9– **بريدة** تقع مدينة بريدة في وسط شبه الجزيرة العربية، على الحافة اليسرى لمجرى وادي الرملة، وهي عاصمة منطقة القصيم وتشتهر بالزراعة خاصتا النخيل، ويقدر عدد سكانها بحوالي 1.015.972نسمة.

10–حائل تقع مدينة حائل غرب وادي الأديرع، ويعرف باسم وادي حائل، وهي عاصمة منطقة حائل. تعد منطقة حائل من مناطق الجذب الحضارية وتشتهر بعدد من الآثار القديمة كالقلاع والقصور القديمة مثل: ياطب، جانين، فيد، جبل حبشي، الثعيلبي، وبها رسوم وكتابات ثمودية ومقابر في ضايف، ويقدر عدد سكانها بحوالي 526.882 نسمة.



11- الباحة تقع مدينة الباحة في الجزء الجنوبي الغربي من المملكة، وهي عاصمة منطقة الباحة. وهي منطقة جذب سياحي ذات طبيعة هادئة، وجبال شاهقة، وغابات كثيفة، وجومعتدل، تتوافر بها مجموعة من المزروعات لخصوبة أرضها، ويقدر عدد سكانها بحوالي 377.900 نسمة.

12-نجران تقع مدينة نجران في الجنوب الغربي للمملكة، وهي عاصمة منطقة نجران. تشتهر بالزراعة، وبها سد وادي نجران، الذي يعد من أكبر السدود المقامة في المملكة بطاقة تخزينية 85 مليون متر مكعب، يكثر فيها النخيل، وأشهر آثارها، المنطقة الأخدودية التي ورد ذكرها في القرآن الكريم ويقدر عدد سكانها بحوالي 420.345 نسمة.

13-جازان تقع مدينة جازان في جنوب المملكة، وهي عاصمة منطقة جازان، وهي غنية بالإنتاج الزراعي، كما تضم معالم تاريخية قديمة مثل مدينة عثر وقلعة أبوعريش. وبها ميناء جازان، على ساحل البحر الأحمر، ثالث موانئ المملكة من حيث السعة، والبوابة الرئيسة لواردات الجزء الجنوبي الغربي من المملكة ويقدر عدد سكانها بحوالي 1.187.587 نسمة.

14-تبوك تقع منطقة تبوك في الجزء الشمالي الغربي للمملكة، وتشكل امتداديين الأول على البحر الأحمر، والثاني بإتجاه الشرق نحومنطقة حائل. وعدد سكان منطقة تبوك يقدر بحوالي 691.716 نسمة .

المطلب الخامس: العملة واللغة والعطل الرسمية في المملكة:

العملة

العملة الرسمية في المملكة هي الريال السعودي وينقسم إلى 100 هللة، والعملة الورقية المتداولة من الفئات (500 . 200 . 100 . 50 -20. 10 . 5 -1) ريال، بينما العملة المعدنية هي من فئة الهللات، وهي (100 - 50 . 25 . 10 . 5) وسعر التحويل (الصرف) 3.75 ريال سعودي للدولار الأمريكي وهوثابت

(1 دولار = 3.75 ريال، ثلاثة ريالات وخمسة وسبعون هلله).

اللغة: اللغة الرسمية للمملكة هي اللغة العربية، حيث يتم استخدامها في جميع المراسلات مع الجهات الحكومية وقد نصت المادة الأولى من النظام الأساسي للحكم على (المملكة العربية السعودية، دولة إسلامية، ذات سيادة



تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. ولغتها هي اللغة العربية، وعاصمتها مدينة الرياض)[13].

العطلات: العطلات في المملكة هي:عطلت عيد الفطر وعيد الأضحى المبارك (الحج) واليوم الوطني الذي يوافق 23 سبتمبر (1 الميزان) سنويا .

أما لإجازة الأسبوعية للمملكة فهي يومي الجمعة والسبت [14].

المطلب السادس: التنمية في المملكة

قليل من الدول التي تمكنت من الوصول في غضون فترة قصيرة إلى ما وصلت إليه المملكة العربية السعودية فقبل مائة عام كان ينظر إلى شبه الجزيرة العربية صحراء معزولة. وخلال العقود الثلاثة أوالأربعة الأخيرة حدثة عملية تحويل كبرى للمملكة من دولة تعتمد على الزراعة والمواشي كأساس الاقتصاد، إلى دولة على مستوى عال من التطور والتمدن ذات بنية تحتية حديثة، وخاصة بعد اكتشاف النفط في الثلاثينات من القرن الماضي، ومنذ ذلك اليوم انتهجت المملكة لمسار استراتيجيات التنمية لتطوير والازدهار، وما تشهده المملكة من تطور ونماء يعبر بوضوح عن عظمة النهضة الحضارية التي تعيشها في هذه الفترة المتميزة من تاريخها الحديث في كافة الميادين والمجالات، فخطط التنمية ترسم وفق دراسات علمية دقيقة لبناء وطن يسوده الرخاء ويظله الأمان هوبناء الإنسان ورعايته والعناية به ليؤدي دوره الحضاري المأمول من خلال امتلاكه أدوات ووسائل النمووالتطور لإعمار هذا الكون الذي استخلفه الله فيه.

المبحث الثاني: التعريف بنظام الحكم في المملكة ونظام مجلس الوزراء.

المطلب الأول: التعريف بنظام الحكم في المملكة العربية السعودية.

نظام الحكم بالمملكة العربية السعودية هوالنظام الملكي، ويكون الحكم لأبناء الملك المؤسس (عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود، وأبناء الأبناء، والملك الحالي هوخادم الحرمين الشريفين الملك/ عبد الله بن عبد العزيز آل سعود، وهوالذي يرأس الحكومة، فضلاً عن كونه رئيس مجلس الوزراء، ويشغل منصب ولي العهد ونائب رئيس مجلس

---

[13] دكتور / ناصر بن محمد البقمي (حقوق الإنسان في الإسلام – وتطبيقاتها في الأنظمة السعودية) مرجع سابق – ص 135.

[14] انظر مصلحة الإحصاءات العامة والمعلومات http://www.cdsi.gov.sa/



الوزراء ووزير الدفاع، صاحب السموالملكي الأمير، سليمان بن عبد العزيز آل سعود،ويشغل صاحب السموالملكي الأمير مقرن بن عبد العزيز منصب النائب الثاني ولي ولي العهد [15].

وقد نص نظام الحكم بالمملكة في المادة الخامسة على:

1- نظام الحكم في المملكة العربية السعودية ملكي.

2- يكون الحكم في أبناء الملك المؤسس عبد العزيز بن عبد الرحمن الفيصل آل سعود وأبناء الأبناء، ويُبايع الأصلح منهم للحكم على كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

3- تتم الدعوة لمبايعة الملك واختيار ولي العهد وفقاً لنظام هيئة البيعة [16].

كما نجد نص المادة السابعة من نفس نظام الحكم تنص على الآتي: (يستمد الحكم بالمملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة)، كما تقرأ المادة الثامنة منه: (يقوم الحكم بالمملكة العربية السعودية على أساس العدل، والشورى والمساواة وفق أحكام الشريعة الإسلامية)، قال تعالى: { وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ }[17].

ان الحكم الملكي بالمملكة العربية السعودية، يختلف عن النظام الملكي المعروف في كتابات الفقهاء وعلماء الدستور في نوعية الأركان التي يقوم عليها. فالقواعد الحاكمة للملكية التقليدية تتمثل في بعض الأعراف الملكية، أما الملكية المطبقة بالمملكة العربية السعودية محكومة بدستور هوكتاب الله وسنة نبيه الكريم. حيث جاء في النظام الأساسي للحكم المادة الأولى:

(المملكة العربية السعودية، دولة إسلامية، ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم. ولغتها هي اللغة العربية، وعاصمتها مدينة الرياض.).[18]

المطلب الثاني: نظام مجلس الوزراء بالمملكة العربية السعودية.

لقد أنشئ مجلس الوزراء في عام 1952ويعمل الأن بموجب الأنظمة التي صدرت في عام 1993ويتكون المجلس،الذي يعقد أسبوعيا، من خادم الحرمين وصاحب السموالملكي (ولي العهد) نائب رئيس مجلس الوزراء

---

[15]- د الأمير فيصل بن مشعل آل سعود (التطوير السياسي في المملكة العربية السعودية) مطابع الحميضي 1423، الرياض،ص95.

[16] نظام الحكم بالمملكة المادة الخامسة.

[17] سورة الشورى – الآية رقم 38

[18]- نظام الحكم بالمملكة –المادة الأولى.



والنائب الثاني والوزراء حسب وزاراتهم،إضافة إلي عدد من وزراء الدولة، والأمين العام للهيئة العليا للسياحة.ويتم تعيين جميع الوزراء بمرسوم ملكي لمدة اربع سنوات، ويمكن تمديدها لفترة أوفترات أخرى مماثله،ومجلس الوزراء هوالمسؤول عن إدارة شؤن البلاد، من خلال وضع كافة السياسات الداخلية والخارجية والمالية والاقتصادية، والتعليمية والدفاعية والأشراف علي تنفيذها، فضلا عن رعاية الشؤن العامة للدولة. وقد صدر نظام مجلس الوزراء بأمر ملكي رقم أ/13/بتاريخ 1414/3/3هـ ونشر بجريدة أم القري العدد 3468 في 1414/3/10هـ.وحددت المادة الثالثة منه شروط خدمة عضومجلس الوزراء وتتمثل في الآتي:

1- أن يكون سعودي الجنسية بالأصل والمنشأ.
2- أن يكون من المشهود لهم بالصلاح والكفاية.
3- أن لا يكون محكوما عليه بجريمة مخلة بالشرف والأمانة.

إن المادة السادسة والخمسون من نظام الحكم بالمملكة العربية السعودية نصت على : (الملك هورئيس مجلس الوزراء ويعاونه في أداء مهامه أعضاء مجلس الوزراء وذلك وفقا لأحكام هذا النظام) ويبين نظام مجلس الوزراء صلاحيات المجلس فيما يتعلق بالشئون الداخلية والخارجية وتنظيم الأجهزة الحكومية والتنسيق بينها، كما يبين الشروط اللازم توافرها في الوزراء وصلاحياتهم وأسلوب مسائلتهم وكافة شئونهم ويعدل نظام مجلس الوزراء واختصاصاته وفقا لهذا النظام)[19].

وبموجب هذا النظام يكون للملك حق تعيين الوزراء ونواب رئيس مجلس الوزراء، ويكونون مسئولون أما الملك عن تطبيق الشريعة والأنظمة وذلك على حسب نص الفقرة (1) من المادة السابعة والخمسون: (يُعين الملك نواب رئيس مجلس الوزراء والوزراء الأعضاء بمجلس الوزراء، ويعفيهم بأمر ملكي).

ويعمل المجلسان (مجلس الوزراء ومجلس الشورى) لمعاونة الملك لتسيير شؤن الدولة وتنظيم الأجهزة الحكومية والتنسيق في ما بينها، وقد بين النظام الشروط اللازم توافرها في الوزراء وحسن أدائهم وأسلوب مساءلتهم وكافة شئونهم.

والمجلس هو المسئول عن دراسة ميزانية الدولة ويصوت عليها فصلاً فصلاً وتصدر بموجب مرسوم ملكي – وفق نص المادة السادسة والعشرون من نظام مجلس الوزراء المذكور أعلاه.[20]

---

[19] د الأمير فيصل بن مشعل آل سعود (التطوير السياسي في المملكة العربية السعودية) مطابع الحميضي 1423، الرياض،ص 105

[20]- د. إسماعيل الغزال (الدساتير والمؤسسات السياسية) مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر, 1996، لبنان – ص 268.



وتختلف سلطات الملك بالمملكة العربية السعودية عن السلطات الملكية التقليدية على أنها سلطات مقيدة وليست مطلقة كما في النظم الملكية التقليدية، إنما يكون الحاكم والمحكومين ومسئولي الدولة جميعا خاضعين لقواعد الشريعة الإسلامية السمحة، والتي لا يستطيع أياً كان أن يخالفها خاصة في وجود علماء الشرع بالمملكة، ومجلس مستشارين الملك[21]

الخاتمة

لقد حاول هذا البحث وباختصار شديد إعطاء لمحة موجزة عن المملكة العربية السعودية لمن لا يعرفها. فهي مهبط الوحي، ومنبع الحضارات الإسلامية التي قامت على أرضها ولتي تطبق الشريعة الإسلامية وهي تهتم بالإنسان وحقوقه سواء كان مسلما أوغير مسلم حيث إن تطبيق الشريعة الإسلامية يصلح لكل زمان ومكان وهوالعاصم للأمة الإسلامية من التردي فيما وقعت فيه المجتمعات الغربية من تدهور أخلاقي، وشيوع للفاحشة والفساد، وانتشار للجريمة، وتفكك للأسرة حيث كانت المملكة العربية السعودية قبل توحيدها على يد الملك عبدالعزيز عباره عن قبائل متناحرة وبعد التوحيد أصبحت من أفضل الدول ومن أقوها اقتصاديا وإنتاجا للنفط.

---

[21] عبد المنعم الغلامي، (الملك الراشد) الرياض: دار اللواء، الطبعة الثانية، 1400هـ)، ص32.



قائمة المصادر والمراجع

1- كتاب الله عز وجل(القران الكريم).

2- إسماعيل الغزال (الدساتير والمؤسسات السياسية)– مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر, 1996، لبنان

3- د. الأمير فيصل بن مشعل آل سعود (التطوير السياسي في المملكة العربية السعودية) مطابع الحميضي 1423، الرياض.

4- د. الأمير فيصل بن مشعل آل سعود (مختصر تاريخ الدولة السعودية)بدون ناشر 2011.

5- د. عبد الرحمن عبد العزيز الشلهوب (النظام الدستوري بين الشريعة والقانون) الرياض عام 1999م.

6- د. عبدالله بن صالح العثيمين (تاريخ المملكة العربية السعودية) مكتبة المدينة الطبعة الثامنة 1418ج 1.

7- د. ناصر بن محمد البقمي (حقوق الإنسان في الإسلام – وتطبيقاتها في الأنظمة السعودية) مكتبة الملك فهد الوطنية الطبعة الثانية 1430هـ - 2009م.

8- د.أحمد بن عبد الله ابن باز (النظام السياسي والدستوري للمملكة العربية السعودية) دار الشبل، الطبعة الثانية، الرياض، 1419هـ .

9- د.عبد الله بن صالح العثيمين (نشأة إمارة آل رشيد) الشريف للطباعة، الطبعة الثانية، الرياض 1411هـ .

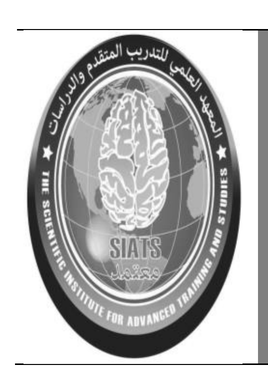
10- سلمان بن سعود بن عبدالعزيز آل سعود. (تاريخ الملك سعود الوثيقة والحقيقة) دار الساقي 2005. بيروت، الجزء الأول.

11- عبد الرحمن صادق الشريف (جغرافية المملكة العربية السعودية) دار المريخ الجزء الأول,2007م, الرياض.

12- عبد الفتاح أبوعلية (تاريخ الدولة السعودية الثانية) الرياض: دار المريخ، الطبعة الرابعة، 1405هـ)

13- عبد المنعم الغلامي، (الملك الراشد) الرياض: مكتبة دار اللواء، الطبعة الثانية، 1400





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

Journal home page: http://www.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

العدد 1، المجلد 1، كانون أبريل 2015م.

e-ISSN: 2289-9065

THE ELEMENTS OF SOCIAL TOLERANCE IN THE LIGHT OF THE HOLY QURAN

مقومات التسامح الاجتماعي في ضوء القرآن الكريم

د. نجم عبد الرحمن خلف/جامعة العلوم الإسلامية الماليزية.

najm@usim.edu.my

د. عبد الرحمن عبيد حسين/جامعة العلوم الإسلامية الماليزية.

drabrahman@usim.edu.my

1436هـ – 2015م



ARTICLE INFO

Article history:
Received 10/10/2014
Received in revised form 2/12/2014
Accepted 25/12/2014
Available online 15/4/2015

Keywords:
Insert keywords for your paper

ABSTRACT

The Quranic call for tolerance is based on a set of moral values and human virtues, and Quranic verses mentioned three different types of tolerance: religious, political and social. The achievement of religious tolerance depends on dialogue, *Ihsan* and forgiveness, and it is the responsibility of the state, its institutions and individuals to implement it. The political tolerance is guaranteed and achieved by democracy and constitutional government through the process of justice, equality and *Shurah*. The social tolerance – which is the most important and complicated tolerance in our Muslim societies - could be achieved by establishment of a solid platform for a range of a collective and individual moral virtues, that could implemented through the individual daily dealings and transactions, cultural associations, economical groups and educational activities. The backbone of the social tolerance in the holy Quran is His almighty word: “O Mankind! We have created you from a male and a female, and made you into nations and tribes, that you may know one another. Verily, the most

honorable of you with Allah is that who has Taqwah. Verily, Allah is All-Knowing, All-Aware”. The message of this verse is for all human being

Regardless of religious background or sectarianism, and it is a call for social reconciliation and cultural integration. The achievement of social tolerance is bound to democratic system that guarantee freedom and equality.



الملخص

إن دعوة القرآن إلى التسامح مؤسسة على مجموعة من القيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية، والآيات القرآنية تحدثت عن ثلاثة أنواع من التسامح: الديني والسياسي والاجتماعي، فأما الديني فكان عن طريق دعوات الحوار والإحسان والصفح والعبيء الأكبر لتحقيق هذا التسامح يقع على عاتق الدولة والباقي على مؤسسات الدولة الخاصة والأفراد، وأما السياسي فكان من خلال إرساء مفاهيم العدل والمساواة والشورى ويكفلها الدستور والحكم الديمقراطي، وأما الاجتماعي فكان بتأسيس أرضية صلبة لمجموعة من الفضائل الأخلاقية فردية وجماعية، ويحقق هذا النوع الأفراد في صورة تعاملات فردية أو في صورة جمعيات ثقافية واقتصادية وفنية وتربوية، والتسامح الاجتماعي هو الأكثر تعقيداً وأهمية في عصرنا وفي مجتمعاتنا. والأساس القرآني الأعظم في التسامح هو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[الحجرات: 13]، فالخطاب عالمي للبشر قاطبة على اختلاف مللهم ونحلهم، والدعوة التعارفية التي ينادي إليها دعوة للتصالح الاجتماعي والتثاقف العلمي والتكامل المعرفي. وتحقيق التسامح الاجتماعي مرهون بنظام ديمقراطي يكفل الحريات والمساواة، ولا بد من دعم بعض الخطوات الحضارية لتحقيق الإخاء والتسامح، والأهم من هذا وذاك الإسهام في تأسيس ودعم جمعيات ومنظمات اجتماعية وثقافية وفنية واقتصادية نشطة تبث روح التسامح وتلغي الفوارق بفعالياتها وعملها الصافي من العصبية والجهل بأبنية ثقافة الأقليات، وإلغاء لغة (الإسكات) المتبعة في أدبيات التواصل والتآخي.



المبحث الأول

التسامح وتجلياته في ظلال القرآن

سَمُحَ ككَرُمَ سَماحاً وسَماحَةً وسُمُوحاً وسُموحَةً وسَمْحاً وسِماحاً ككِتابٍ: جادَ وكَرُمَ كأَسْمَحَ فهو سَمْحٌ. وسُمحاءُ ككُرَماءَ: كأَنَّهُ جَمْعُ سَمِيحٍ. ومسامِيحُ: كأَنَّهُ جَمْعُ مِسْماحٍ. ونِسْوَةٌ سِماحٌ ليس غيرُ والسَّمْحَةُ: للواحِدَةِ والقوسُ المواتِيَةُ والمِلَّةُ التي ما فيها ضِيقٌ. والتَّسْميحُ: السَّيْرُ السَّهْلُ وتَثْقيفُ الرُّمْحِ والسُّرْعَةُ والهَرَبُ والمساهَلَةُ كالمساحَةِ. وإنَّ فيه لمِسْمَحاً كمَسْكَنٍ أي مُتَّسَعاً. وتسامَحوا: تَساهَلوا. وأسْمَحَتْ قَرونَتُه: ذَلَّتْ نَفْسُهُ والدَّابَّةُ: لانَتْ بعدَ اسْتِصْعابٍ. وعُودٌ سَمْحٌ: لا عُقْدَة فيه.[1]

ولما لم ترد كلمة التسامح بلفظها في القرآن الكريم لا نطيل الكلام حول الجذر اللغوي، ونكتفي بإيراد بعض الأحاديث التي تحدثت عن مفهوم التسامح بلفظه: أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة[2]، إِنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمْحَةٍ[3]. والحديث المشهور: رحم الله رجلا سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى[4]. ويمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من التسامح يتحدث القرآن الكريم عنها بوضوح ودقة نركز عليها دون غيرها مما قد يقع عليه بعض الباحثين[5] لأهميتها في تسوية النزاعات العرقية والطائفية في المجتمعات متعددة الأعراق والثقافات:

---

[1] الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط6، 1419هـ/1998م) باب الحاء، فصل السين، ص 225.

[2] البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، د. ط، 1407هـ/1987م) ج1، ص 22.

[3] بن حنبل، الإمام أحمد: المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ/1999م) ج43، ص 115. قال الشيخ شعيب: حديث حسن.

[4] البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المختصر، ج2، ص 730.

[5] أسرف بعض الباحثين في تفريع أنواع التسامح غير عابئين بالتداخل بين أنواعها وشمول بعضها لآخر أو توزع نوع منها في طيات أنواع أخرى، انظر على سبيل المثال رسالة ماجستير بكلية التربية سنة 2009م بعنوان: دور الجامعات الفلسطينية في تعزيز قيم التسامح لدى طلبتها من وجهة نظرهم، للباحث: محمد حسن محمد المزين، حيث أضاف إلى الأنواع الثلاثة المذكورة نوعين هما: التسامح الفكري والثقافي والتسامح العلمي: ص 204، 225. والنقد موجه لمثل هذا التفريع في أن التسامح الفكري قد يدخل في الديني أو السياسي أو الاجتماعي والثقافي وثيق الصلة بالتسامح الاجتماعي، والتسامح العلمي لا يختلف عنهما كثيراً في هذا الأمر!



أولاً: التسامح الديني

من ينظر في المؤلفات الإسلامية حول التسامح الديني وحقوق المواطنة يجد أنها تتحدث عن التسامح الديني الذي تمارسه الدولة مع الملل والنحل المختلفة خاصة اليهود والنصارى، وهي بصورة عامة انعكاس لواقع مترد من العلاقات بين هذه الأطراف كوضع طبيعي لحالة التخلف السياسي والاقتصادي والتربوي والتعليمي كما تعكس في الوقت نفسه مسعى حميداً لإظهار حسن النوايا وربما تنطوي على وعود سياسية، ويرى الدكتور شوقي أبو خليل أن مفاهيم الصفح والإحسان وما يقابلهما من نهي عن التعنت والتعصب والتطرف والغلو كلها تعطي صورة متكاملة للتسامح في القرآن الكريم[6] وإن لم ترد مفردة التسامح في آياته الكريمة، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 109]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 46].

وفضلاً عن هذا السرد التقليدي لآيات التسامح، ينظر الشيخ الغزالي إلى التسامح الديني من منظور آخر فيناقش الآيات التي يوحي ظاهرها بالتعصب الديني، وهي الآيات التي ما يبترها المتصيدون عادة عن سياقاتها للطعن في تسامح الإسلام مع الأديان الأخرى، مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: 51]، فيرى الغزالي أنها مبتورة عن سياقها وهي تتحدث عن فرقة من أهل الكتاب تآمرت مع المنافقين، وليست الآية بصدد إقرار حكم عام على أهل الكتاب[7]. ومثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: 58]، والتي يراها الشيخ بديهية لا تحتاج إلى تفكير وتأمل ولا تدل بحال على تعصب الإسلام ضد أهل الكتاب "فهل هناك ضير على دين ما إذا منع أتباعه من مصادقة الذين يتهكمون بتعاليمه، ويسخرون من شعائره"؟![8]

---

[6] أبو خليل، شوقي: التسامح في الإسلام، المبدأ والتطبيق (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1414هـ/1993م) ص 42.

[7] الغزالي، محمد: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام (القاهرة: دار نهضة مصر، ط6، 2005م) ص 37.

[8] الغزالي، محمد: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص 38.



وهذه مسألة تستحق الاهتمام ففي المجتمعات الغربية وأمريكا تنمو الصداقات بين أتباع الديانات المتخاصمة على الرغم من إدراك الجميع لحجم سخرية الآخر وتهكمه من دينه، ونمو تلك الصداقات يشكل لغزاً لأتباع الديانات نفسها في المجتمعات الشرقية التي لا تعلو فيها سلطة القانون وتحكمها الصدامات السياسية بدل التسامح السياسي، وبدهي أن تحقق هذا التسامح مرهون بسيادة القانون ونظام ديمقراطي عادل، وتغطي الاحتياجات اليومية وحجم المسؤوليات وضغوطات العمل على فتح الأبواب مشرعة أمام جدل ديني لا نهاية له ولا يقود إلا إلى صدام سياسي، فينشغل كل مواطن بنفسه واحتياجاته ولا تظهر علائم التهكم الديني إلا في مناسبات عابرة لا تلبث أن تختفي.

واستلهم الشيخ السباعي من آيات القرآن الكريم ضوابط للتعامل بين الملل والنحل لتحقيق التواد والسلم بينهم، منها: الأديان السماوية كلها تستقي من معين واحد، والأنبياء إخوة لا تفاضل بينهم من حيث الرسالة، وعلى المسلمين أن يؤمنوا بهم جميعاً، وأن العقيدة لا يمكن الإكراه عليها، بل لابد فيها من الإقناع والرضا. وأماكن العبادة للديانات الإلهية محترمة يجب الدفاع عنها وحمايتها كحماية مساجد المسلمين. ولا ينبغي أن يؤدي اختلاف الناس في أديانهم إلى أن يقتل بعضهم بعضاً، أو يتعدى بعضهم على بعض، بل يجب أن يتعاونوا على فعل الخير ومكافحة الشر، أما الفصل بينهم فيما يختلفون فيه فلله وحده هو الذي يحكم بينهم يوم القيامة. وأن التفاضل بين الناس في الحياة وعند الله بمقدار ما يقدم أحدهم لنفسه وللناس من خير وبر. وأن الاختلاف في الأديان لا يحول دون البر والصلة والضيافة، وإن اختلف الناس في أديانهم فلهم أن يجادل بعضهم بعضاً فيها بالحسنى.[9]

ثانياً: التسامح السياسي

وهو التسامح الذي تمارسه الدولة مع رعاياها من الأقليات العرقية التي يسود التوتر علاقاتها ببعض على الرغم من أنها تنتمي إلى دين واحد ومذهب واحد إلا أنها تتحدث بلغات مختلفة وتحمل ثقافات وعادات مختلفة، والحل الذي تقدمه الدولة يتحقق في ظل نظام ديمقراطي تعددي، وفرص عمل وتعليم متكافئة، وضمانات اجتماعية وصحية للمواطنين دون تمييز. والذين كتبوا في التسامح الديني خلطوا التسامح السياسي بالتسامح الديني، وتطرقوا

[9] السباعي، مصطفى: من روائع حضارتنا (بيروت: دار الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 1420هـ/1999م) ص 130-132.



إلى مسألة الأقليات بحذر و(حشمة) لا تليق بالمقام والمقال، وربما وجدوا في طرق هذا الباب مدخلاً إلى جحيم الفرقة ونار العصبيات المتقدة أصلاً متناسين أن القضاء على المشكلة يكمن في طرحها بصراحة ووضوح لا بالتكتم عليها، وربما يخفون بهذا التكتم فرعنة طائفة أو عرق معين وهيمنته على مفاتيح القيادة والاقتصاد في البلد فيدركون تمام الإدراك أن الحديث عن حقوق الأقليات سيميط اللثام عن فساد كبير تعيش في بحبوحة ظله فئة أصحاب المفاتيح القارونية تلك.

ولنا أن نتعلم شيئاً من واجب الدولة تجاه رعاياها من رسالة جون لوك في التسامح التي كتبها قبل قرون، وفي ظل القتال الدموي المرير بين الكاثوليك والبروتستانت، حيث قال في طياتها: "ويبدو لي أن الدولة مجتمع من البشر يتشكل بهدف توفير الخيرات المدنية والحفاظ عليها، وتنميتها. وأنا أعني بالخيرات المدنية الحياة، والحرية، والصحة، وراحة الجسم، بالإضافة إلى امتلاك الأشياء مثل المال، والأرض، والبيوت، والأثاث، وما شابه ذلك"[10]. وأسوأ ما يمكن أن تخلفه السياسات الدكتاتورية قاطبة هو تحطيم الروح الوطنية التي عمل نظرياً على توكيدها وجعلها أيقونة في صدور المواطنين، فسياسة فرق تسد التي مارستها الديكتاتوريات طويلاً وخدمت النظام خدمة عظيمة آتت ثمارها العلقمية في بث الكراهية بين الأعراق والطوائف والنحل الدينية، واليوم تئن شرائح المجتمع كافة من ويلات هذا العمل الشيطاني.

والآيات الدالة على هذا النوع من التسامح وفيرة، فكل آية تأمر بالعدالة والشورى والإنصاف والوقوف على قدم المساواة أمام القضاء والمحاكم دون النظر في لون أو عرق أو نسب... كلها دعامة للتسامح السياسي، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ * وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ * وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى:

[10] لوك، جون (1632-1704م): رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، مراجعة وتقديم: مراد وهبة (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997م) ص 23. ورسالة لوك على قصرها دعوة فلسفية إلى تبني نظام لا ديني بسمح لكافة الطوائف الدينية العيش في تسامح بموجب قوانين صارمة وعادلة لا تدعي احتكار الحقيقة ولا تتدخل في القناعات الشخصية للمؤمنين. ولا ينسى لوك في محاججته اللاهوتية المميزة في التسامح أن يصف الأتراك العثمانيين بالكفار!، ص 34، لكنه أكَّد أنهم ليسوا هراطقة (ملاحدة) أو منشقين بل هم كفرة وحسب وهكذا شأن المسيحي الذي يعتنق الإسلام فهو كافر ومرتد وليس هرطيقاً، وهذا يعني أن تسامحه الديني لا زال يشمل الكفرة والمرتدين بعنايته، ص 66؛ لكنه قرَّر بشكل واضح: "وأخيراً لا يمكن التسامح على الإطلاق مع الذين ينكرون وجود الله"، ص 57.



38-40]، ، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8]، ، وغيرها كثير لا يحصى. والشواهد على العمل بها من السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين كذلك كثيرة تدل على واقعية الأحكام الدينية وإمكانية تطبيق مؤسسات الدولة لها.

ثالثاً: التسامح الاجتماعي

وهو النشاط الذي تقوم به المؤسسات الخاصة العلمية والبحثية والاقتصادية والفنية والثقافية التابعة للأعراق والأقليات المنتشرة في المجتمع من أجل تحقيق مصالحة وتقارب واندماج بينها بعيداً عن تدخل الحكومة أو بإشراف استشاري بعيد منها على هذه الأنشطة والفعاليات، وهذه الأنشطة نادرة في المجتمعات الإسلامية عموماً إلا أنها حاضرة في الغرب وأمريكا بقوة وتعمل وفق آليات عمل منتظمة متجردة من الدعاية والصخب والنفاق الاجتماعي المدمر، ولا يخفى أن هذا النوع من التسامح لا ينشط إلا في مجتمعات تسودها أجواء الحرية والديمقراطية والعدالة.

وعلى الرغم من أن الدكتور أبو خليل ركز في كتابه السالف على التسامح الديني لا الاجتماعي إلا أنه ساق أمثلة من القرآن تصب في خط التسامح الاجتماعي، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[النحل: 90]، وقوله: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾[فصلت: 34].

فآية سورة النحل من جوامع الكلم والحكم حتى أنها كانت وحدها سبباً في إيمان صحابي جليل هو عثمان بن مظعون[11] فقد استوقفته الآية طويلاً وصرعت بقوتها الفكرية كل ظلال الوثنية والجهل في عقله، واستوقفت كذلك الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز فجعلها لازمة من لوازم خطبة الجمعة ولا زالت إلى يومنا هذا تقرع الأسماع ولكن هل وقعها في الفكر شبيه بوقعها المزلزل للصحابي بن مظعون؟ فكلمة العدل في الآية تعني الإنصاف في كل شيء، ومن الإنصاف الإقرار بنعمة الله وتوحيده![12]، ويلزم من ذلك الإقرار بثقافة الآخرين وعدم البغي

[11] الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 1417هـ/1997م) ج2، ص 588.

[12] الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م) ج17، ص 279.



عليهم والسعي إلى عقد روابط التآلف ونزع فتائل الخصام والكراهية، ويتوزع في هذه الآية التسامحان السياسي والاجتماعي كفافاً وانتصافاً، فتحقيق العدالة والقضاء على الظلم والبغي من وظائف الدولة ومنوط بمؤسساتها، كما أن تمتين العلاقات النسبية والتناهي عن الفحشاء والمنكر من وظائف المؤسسات الاجتماعية والثقافية التي تديرها الأعراق المتعددة.

وآية فصلت تأمر بفضيلة أخلاقية تقوي الصلات الاجتماعية وتعظم التسامح، وكما يقول الزمخشري: الحسنة والسيئة متفاوتتان في أنفسهما فخذ بالحسنة التي هي أحسن من أختها إذا اعترضتك حسنتان فادفع بها السيئة التي ترد عليك من بعض أعدائك...وما يلقى هذه الخليقة أو السجية التي هي مقابلة الإساءة بالإحسان إلا أهل الصبر، وإلا رجل خير وفق لحظ عظيم من الخير، وقيل أن هذه الآية نزلت في أبي سفيان بن حرب كان عدواً مؤذياً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فصار ولياً مصافياً.[13]

أما الأساس القرآني الأعظم في نظرنا، وهو الأساس الذي غاب عن كتاب الدكتور أبي خليل والغزالي وغيرهما في التسامح فهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[الحجرات: 13]، فالخطاب عالمي للبشر قاطبة على اختلاف مللهم ونحلهم، والدعوة التعارفية التي ينادي إليها دعوة للتصالح الاجتماعي والتثاقف العلمي والتكامل المعرفي، وفي فهم هذه الآية نخالف المفسر الكبير الزمخشري الذي ساق تقسيماً كلاسيكياً للشعوب، فقال: الطبقات عند العرب ست: الشعب والقبيلة والعمارة والبطن والفخذ والفصيلة، فخزيمة شعب، وكنانة قبيلة، وقريش عمارة، وقصي بطن، وهاشم فخذ، والعباس فصيلة[14]، وسبب المخالفة أن عطف القبائل على الشعوب يقتضي مغايرة نوعية، ولما كانت القبائل حسب تقسيم العرب فرعاً من الشعب لم يكن هناك معنى من التفريق بينهما وهما كيان واحد، فهل يعقل أن يكون الخطاب: يا أيها الناس إنا جعلناكم خزيمة وقريشاً لتعارفوا، والتعارف بينهما تحصيل حاصل، ولا مفر من التسليم أن هذا الخطاب هو خطاب عالمي موجه للإنسانية جمعاء، فكل الأمم بثقافاتها ومعارفها وتقاليدها تلتقي لغاية التعارف والتثاقف وتبادل المعارف لا لتتحارب ويلغي بعضها بعضاً.

[13] الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج4، ص 205-206.

[14] الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج4، ص 377-378.



والآية التي تشير إلى أن تنوع الألسنة والألوان والعادات سمة جمالية للحضارة، ومدعاة إلى الثراء الثقافي، ومعلوم أن التنوع العرقي آية من آيات الله في الكون لمن يتبصر ويعقل كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾[الروم: 22].

وقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشورى: 40]، إطار كبير للتسامح في دائرة العلاقات اليومية في العمل والتجارة وصفوف الدراسة والتدريس، وشبكات العلاقات الأسرية والقرابات، ومحاكم الأحوال الشخصية، وقضايا الديات والثارات والنعرات العشائرية، فهي آية عامة عن التسامح الاجتماعي وإنَّ جاءت في سياق العقوبات والمعاملة بالمثل، وهل يتحقق التسامح بين أفراد المجتمع إلا إذا وجد أناس يتنازلون عن حقوقهم طواعية ابتغاء مرضات الله لا طمعاً في الديات والغرامات؟ واختفاء ظاهرة التسامح في العقوبات من المجتمع مؤشر خطير على تدني مستويات التسامح الاجتماعي والرهان بدل ذلك على سلطة القانون ونزاهة القضاء، وهما سلطتان تكفلان التسامح بكل أنواعه ولكن العفو والإصلاح المذكوران في الآية يخففان الكثير عن كاهل القضاء ويدعمان سلطة القانون.

وفي هذا السياق يأتي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: 22]، داعماً لهذا التوجه الأخلاقي النبيل، فأبو بكر رضي الله عنه عندما علم أنَّ مسطح بن أثاثة ـ وهو ابن خالته ومن الذين شهدوا بدراً ـ شارك في حديث الإفك قطع عنه مساعدة مادية كان يعطيها إياه لدواعي القرابة والهجرة، فلما نزلت هذه الآية مثنية على العفو والمغفرة، وواعدة بالأجر والمغفرة في الآخرة نقض أبو بكر الصديق عقوبته وأعاد نفقته إلى سيرتها الأولى على الرغم مما سببه حديث الإفك من كدر عظيم لشخصه ومكانته الاجتماعية وهو والد السيدة عائشة الطاهرة.[15]

[15] لمزيد من التفاصيل حول مشاركة مسطح بن أثاثة في حادثة الإفك وتداعياتها الاجتماعية والأخلاقية والقانونية في المجتمع الإسلامي، انظر: الطبري: جامع البيان، ج19، ص 136 وما بعدها.



بل إنَّ دعوة التسامح والمغفرة مع الأقرباء تتجاوز حدود الإساءات الاجتماعية وتمس قضايا كبيرة في باب المعتقدات، ومصداق ذلك قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التغابن: 14]، ذكر الطبري أنها نزلت في عوف بن مالك

الأشجعي الذي كلما أراد الغزو بكى إليه أهله وولده ورققوه فيرق ويقيم! أو في الأعراب الذين دخلوا الإسلام فحاول أهلهم وأولادهم منعهم فنزلت فيهم، وكانوا قد توعدوا أهلهم بالعقوبة إذا رجعوا فأمرهم المولى الرحيم بالمغفرة: "إن تعفوا أيها المؤمنون عما سلف منهم من صدّهم إياكم عن الإسلام والهجرة وتصفحوا لهم عن عقوبتكم إياهم على ذلك، وتغفروا لهم غير ذلك من الذنوب"[16] يغفر الله لكم ذنوبكم.

وأما النشأة التاريخية لمفهوم التسامح فيربطها البعض بالثورة الفرنسية وبداية الانتفاضات الكبرى في الغرب، والتمرد على السلطة التقليدية في مسائل الدين والسياسة، ويعدون رسالة جون لوك أول مؤلف في التسامح الديني[17]. وقد كتب الفيلسوف الفرنسي فولتير ملهم الثورة الفرنسية عن التسامح وهو صاحب المقولة الشهيرة: "إني أخالفك رأيك، ولكني أدافع حتى الموت عن حقك في إبدائه". والحق أن نشأة هذا المفهوم أقدم بكثير مما أرخوا له، والتاريخ القديم يشهد بالظهور القوي لفكرة التسامح الديني في عهد كوروش الكبير مؤسس الأسرة الأخمينية الحاكمة في إيران وتعامله مع الجالية اليهودية خير دليل على ذلك، فقد رفع عنهم ذل العبودية الذي فرضه نبوخذنصر بعد أن دمّر مملكتهم وساق عشرات الآلاف منهم عبيداً إلى العراق، ودعمهم كوروش بالمال والسلطة للعودة إلى ديارهم وإعادة بناء الهيكل، وتفاصيل هذه التجربة القديمة موجودة في سفر استير[18] في العهد العتيق، ويحتفل اليهود إلى اليوم بيوم استير كرمز للخلاص.

---

[16] الطبري: جامع البيان، ج23، ص 425.

[17] عبد الوهاب، أشرف: التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، تقديم حسن حنفي ومحمد الجوهري (مصر: دار كتب عربية، سلسلة كتب التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الثاني عشر، د. ط، ت) ص 294.

[18] يصور سفر استير خطوات الخلاص من الظلم الذي ألحقه بهم (هامان!) وزير كوروش الكبير بتدبير من استير وابن عمها ومربيها مردخاي، والمعروف من خلال قصص القرآن أن هامان كان وزيراً لفرعون موسى إلا أن التوراة تجعله وزيراً لكبير أكاسرة فارس وهو أمر دعا المستشرقين قديماً إلى افتراض أن هذا التغيير لم يكن سوى خطة من الرسول صلى الله عليه وسلم لمخالفة اليهود وتكوين عهد جديد خاص به!، وهذا الافتراض متهافت فالقرآن الكريم مصدق لما في التوراة إن كان على صورته الأصلية قبل عمليات التزوير والتحريف ومهيمن على ما سواه فهو الأصل والمرجع والباقي تلاعب بالتاريخ والعقائد والشرائع.



وعُرف الإمبراطور الفارسي داريوش (دارا) الكبير بتسامحه مع أتباع الديانات وعدله حتى أن مفكراً معروفاً هو أبو الكلام آزاد مال إلى أن (ذو القرنين) قد يكون كوروش العظيم أو داريوش الكبير لاتصافه بالعدل والسيرة الحسنة وهي الصفات التي أثبتها القرآن لذي القرنين إضافة إلى توحيده للخالق وإيمانه العميق وفقاً لوجهة نظره؛ كما أن سيرة الاسكندر المكدوني تشهد بتسامح ديني واجتماعي بارزين خاصة بعد فتحه لبلاد فارس ومصر والهند فقد أعطى حرية لأتباع الديانات المختلفة في مزاولة شعائر دينهم وبناء معابدهم وإن كان حريصاً في الوقت

نفسه على إشاعة الثقافة والفلسفة اليونانية والدعوة إلى تبنيها؛ وعرف النجاشي بتسامحه إلى الدرجة التي أغرت المسلمين في المرحلة المكية بالهجرة إلى الحبشة طمعاً في حمايته وهرباً من بطش قريش. والحضارة الإسلامية من بعدهما تضيء التاريخ بصفحات من التسامح الديني والاجتماعي قلما نشهد لها مثيلاً في الحضارات الأخرى، والشواهد على ذلك كثيرة من التاريخ الإسلامي.

وقد ألف أستاذ التاريخ والمفكر الإسلامي المعروف شوقي أبو خليل كتاباً في حقيقة التسامح وتطبيقاته، واختار لمجال التطبيق حقلاً بعيداً عن الواقع الذي نعيشه، وافتتح كتابه بحوار مع مستشرقة فرنسية تكتب أطروحة دكتوراه حول زعم فيكتور هوغو أن عمر بن الخطاب هدم أربعة آلاف كنيسة[19]...وانهمك في سرد دلائل تاريخية على تسامح الإسلام ودلائل أخرى على هدم فرنسا للمساجد أو تحويلها إلى كاتدرائيات في الجزائر، وهي دلائل تشير إلى قراءة عميقة في التاريخ الإسلامي إلى درجة أغرقته في بحور التاريخ المتلاطمة.

وكذلك ألف الشيخ محمد الغزالي كتاباً بعنوان: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، وفيه سرد طويل لوقائع طويلة عن حقيقة التسامح الديني خاصة مع الأقباط في مصر، وهو يعكس واقع التسامح الاجتماعي والسياسي المنتكس في مصر، ويحاول رأب الصدع في العلاقات بين النصارى والمسلمين ـ التي أفسدها النظام السياسي ـ من خلال دعوة الإسلام إلى التسامح الديني وكأنه هو المسؤول!

---

[19] انظر: أبو خليل، شوقي: التسامح في الإسلام، المبدأ والتطبيق، ص 8.



المبحث الثاني

التسامح الاجتماعي والتنازع بين الوازعين الفردي والمؤسسي

أطلق المفكر برنارد وليامز على التسامح لقب "الفضيلة الصعبة" في كتابه الذي يحمل العنوان نفسه في إشارة واضحة إلى أهمية فكرة التسامح وضرورتها الحتمية وصعوبة تفعيلها في المجتمع وتحويلها إلى واقع معاش. والتسامح تبعاً لذلك من أكثر المفاهيم أهمية في وقتنا، لأنه المبدأ الأساس الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية، والتسامح يحكم العلاقة بين الأفراد والجماعات وحتى العلاقات الدولية[20]. وذهب بعض الفلاسفة إلى أن التسامح نظرياً وعملياً ما هو إلا قناع يخفي حقائق سياسية تتسم بالرعب والفزع.[21]

وهؤلاء الفلاسفة والمفكرون يتحدثون عن التسامح التقليدي والمعني به التسامح الديني على وجه الخصوص وليس التسامح السياسي أو التسامح الاجتماعي الذي نحن بصدده، والتسامح كممارسة –على حد قول بعض الباحثين – لا يزال هشاً إلى درجة بعيدة، وعلى كل جيل أن يبدأ تجربته مع التسامح متلعثماً، إلا أن وجودها كفكرة يعطي الأمل في وقوفها على قدميها ذات يوم[22]؛ حتى أن جون لوك الفيلسوف الديني نفسه أعلن بيأس عن عجز المؤسسة الدينية في تفعيل التسامح الديني في ظل حكومة ثيوقراطية (دينية)، فقال في معرض حديثه عن الصراع الكاثوليكي البروتستانتي: "فكل كنيسة تعتقد أن ما تعتقده هو الحق، وتعتقد أن ما ينطق به على الضد من ذلك هو خطأ. ولذلك فإن النزاع بين هاتين الكنيستين في شأن صدق نظريتهما ونقاء عبادتهما هو نزاع متكافئ، وليس في إمكان أي قاض سواء أكان في القسطنطينية أو في أي مكان آخر على وجه المعمورة أن يصدر حكماً يحسم به هذا النزاع، وحسمه من شأن القاضي الأعلى وحده الذي من اختصاصاته وحده إنزال العقاب على الضال"[23].

---

[20] عبد الوهاب، أشرف: التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، ص 13.

[21] وهؤلاء الفلاسفة هم: روبرت بول فولف، وبارنجتون مور، وهربرت ماركوزا، انظر المقدمة (العلمانية الجافة) التي قدمها: مراد وهبة على ترجمة رسالة جون لوك في التسامح: ص 9.

[22] الخليل، سمير: التسامح في اللغة العربية، الفصل الأول ضمن كتاب: التسامح بين شرق وغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة: إبراهيم العريس (بيروت: دار الساقي، ط1، 1992م) ص 16.

[23] لوك، جون: رسالة في التسامح، ص 34.



وهذا التقرير الصارم من فيلسوف ولاهوتي كبير كجون لوك شكّل مع دعوات شبيهة في أوروبا البنية العلمانية للحكومات الديمقراطية القائمة على فصل الدين عن الدولة، وهي الدعوة التي انتصر لها الأزهري المعروف مصطفى عبد الرازق في كتابه الذي قوبل باستنكار شديد حينها وعاقبه الأزهر بسحب شهادته منه ولم يرجع له اعتباره إلا بعد تسنم أخيه مشيخة الأزهر، إلا أن هذه الدعوات اليوم تلقى صدى واستحساناً بين كثير من المثقفين المسلمين خاصة الذين عرفوا قيمة القانون في المجتمعات الغربية واستثمروها استثماراً حسناً في الدعوة ونشر الدين، وهذا التقرير يخفي في طياته فرضية أن التسامح الاجتماعي لا يتحقق إلا بتحقق التسامح الديني وفي ظل حكومة تفصل الدين عن السياسة والتعليم!

يشكل الوازع الفردي لبنة كبيرة في صرح النظام الأخلاقي الإسلامي، ولم تقتصر حدوده على العبادات من صلاة وصوم بل تعتدها إلى المعاملات والالتزامات المالية المترتبة في ذمة المسلم، وعلى الرغم من أهمية هذا الوازع في ضبط كثير من الالتزامات الأخلاقية وتوعية الضمير المسلم بمسؤولياته وحدود حرياته الشخصية إلا أنه في الوقت نفسه أعاق بشكل غير مباشر تفعيل كثير من المفاهيم الأخلاقية في المجتمع التي تستدعي عملاً مؤسسياً منضبطاً ووتيرة من العمل لا تعرف الجمود والتردد اللذان يكبلان الوازع الفردي، وقد يبدو هذا للوهلة الأولى ضرباً من التناقض بين أهمية هذا الوازع وبين ما يخفيه تحت أجنحته الواسعة من ظلال سلبية إلا أن بسط المسألة بطريقة علمية يسهم في رفع هذه الغشاوة.

وقد أحال الأصوليون كثيراً من الواجبات والمسؤوليات المادية والمعنوية إلى الضمير اليقظ للفرد أو ما أسموه بالوازع الفردي، فالمؤمن يزعه إيمانه عن اقتراف الذنوب والوقوع في الخطايا، كما أن هذا الوازع يدفعه إلى الالتزام بالصلاة والصوم ودفع الزكاة كذلك، ويشكل هذا الوازع ذراعاً للعدالة من خلال عمليات الشهادة والاستجواب في القضاء والمحاكم. وبالمقابل يشكل السلطان وازعاً قانونياً يعطي للأدلة والبينات أهمية أعلى من القسم الذي يؤديه صاحب الشهادة تحت تأثيرات الوازع الفردي على سبيل المثال، وفي التراث الإسلامي مقولة نسبت إلى الخليفة الراشدي عثمان بن عفان رضي الله عنه حين صعد المنبر فأرتج عليه فقالها وذهبت مثلاً: إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن. والعقلاء يشككون مجتمعين في مقدرة الوازع الفردي على تحقيق العدل وتثبيت أركان الدولة، فالمؤمنون

حسب نصوص القرآن قليلون في عددهم: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: 103] والذين يزعهم إيمانهم يشكلون قلة من هذا القليل.

والسؤال الذي يقودنا إلى منعطف حاسم في التسامح الاجتماعي هو: أتحقق سلطةُ القانون وسيادةُ الدستور التسامحَ الاجتماعي بصورة عفوية بوصفها نتيجة لا بدّ منها في ظلّ الأنظمة الديمقراطية أم أن تحقيق ذلك مرهون بعمل نشيط لمؤسسات وتجمعات أخرى ليس لها طبيعة سلطوية وقانونية؟ وتكمن الإجابة في المراهنة على الوازع الفردي أو العمل المؤسسي المنهج...

التسامح الاجتماعي وسلطة الدولة ووازع التقوى

يقرن كثير من المفكرين بين تحقيق التسامح الاجتماعي وسيادة القانون والديمقراطية على النمط الغربي حيث لا تفاوت في الحصول على فرص العمل ولا تمايز في الوقوف أمام سلطة القانون، وإذا لم يتحقق هذا الأمر تتبدد في نظرهم وبطريقة أوتوماتيكية كل الدعوات والنظريات الأخرى مهما علا شأنها وأهميتها، وهذا النمط من التفكير يدل على عجز قدر دلالاته على محاولة الربط بين مؤسسات الدولة المتعددة وتوزيع المهام بينها. وهؤلاء محقون في أن القانون يشكل صمام أمان في وجه كل الدعوات العنصرية التي قد تفتت النسيج الاجتماعي وتلهب الكراهية ونبرات التعالي بين الأعراق المختلفة، إلا أنه لا يشكل وحده الآلية التي من خلالها يتحقق التسامح الاجتماعي، فالقانون يتيح فسحة واسعة من الحرية والتحرك لتحقيق هذا التسامح إلا أنه سعيه إلى ذلك مقيد بسلسلة من الإجراءات الإدارية ذات المهام المتعددة، فالمؤسسات الخدمية والقضاء ودوائر الشرطة كلها تحقق شيئاً من جزئيات التسامح على اختلاف أنواعه، ولكن لا يمكن التوجه إليها منفصلة بحال للعمل على تحقيق التسامح وتمكين حقيقة التسامح الاجتماعي في الواقع المعاش.

والقرآن الكريم يفصل بجلاء مفاهيم العدل والمساواة ويقرنها بسلطة الدولة والقضاء النزيه أي التسامح السياسي، كما يقر حق الاعتقاد وبالتالي التسامح الديني، أما آليات ترسيخ التسامح الاجتماعي بين الشرائح الاجتماعية المختلفة فهي مبثوثة في نصوصه ويخلط كثير من المفكرين بينها وبين آيات التسامحين الديني والسياسي أما الخطباء



ومن كان على شاكلتهم فلا يميزون عادة بينها. ويختلط الأمر كذلك على كثير ممن يعيشون في ظل أجواء ديمقراطية ويتمتعون بحقوقهم فيظنون أن حالة المهادنة بين الأعراق والأديان المتعددة هي بعينها التسامح الاجتماعي وهذا وَهْمٌ! فكثير من المجتمعات الديمقراطية متعددة الأعراق والأديان ترسم بحزم خطوط التماس بين التجمعات الثقافية المختلفة فتشهد حالة من السكون والرضا والتعايش السلمي في الظاهر، فكل مواطن مشغول بعمله لا يكاد يجد وقتاً لينظر في أوضاع أقاربه وجيرانه والحياة تجري على وتيرة واحدة، ولكن ما إن يختل النظام السياسي لسبب من الأسباب إلا وتظهر المشاحنات والمباغضات والسلوكيات العنصرية والشوفينية على السطح دفعة واحدة مما يؤكد أن التسامح الاجتماعي لم يتحقق إلا على نطاق ضيق.

وقد دعا القرآن الكريم في إحدى الآيات التي تشكّل أيقونة مفاتيح التسامح الاجتماعي إلى التعارف فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[الحجرات: 13]، وهذه الدعوة مبنية على أساس أن تنوع اللغات والثقافات التي تؤدي غالباً إلى صراعات حول الهوية هي آية من آيات الله في الكون لا بدّ أن تؤدي دوراً في التناغم والتعايش السلمي لا أن تجر إلى خلافات وصدام محتقن؛ فالتعارف لا يعني إلغاء تلك القيم التي تسبب المنازعات وإنما يدعو إلى التفكير في إنشاء مؤسسات اجتماعية تصنع قيماً موازية ومكملة تمنع التصادم وتحقق الهدف الإلهي من التنوع العرقي.

ومن الملفت للنظر أن آية التسامح الاجتماعي الكبرى في سورة الحجرات نزلت في سياق حدث اجتماعي يتضمن مجموعة من القيم الأخلاقية، إذ جاء مجموعة من الأعراب من البادية إلى بيوت النبي صلى الله عليه وسلم وقد ركبتهم الظنون قائلين لأنفسهم: "إن يكن نبياً فنحن أسعد الناس به، وإن يكن ملكاً نعش في جناحه"[24]، فلم يحزموا أمرهم في التعامل مع الدين الجديد وإنما جاؤوا بدافع المصلحة ولم يحسنوا التواصل مع النبي صلى الله عليه وسلم سواء أكان نبياً في ظنهم أم ملكاً! فأظهروا جلافة كبيرة في نداء النبي صلى الله عليه وسلم وحثه على مقابلتهم والاستماع إليهم، فتضمنت هذه السورة العديد من الفضائل والقيم الأخلاقية التي تسهم في بناء التسامح

---

[24] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م) ج22، ص 284.



الاجتماعي ابتداء بأدب الحديث مع حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومروراً بطريقة التعامل مع الأخبار المضللة بحكمة وصبر، وتحكيم الصبر والتقوى في فض الخصومات بين الفرق الإسلامية المختلفة، وانتهاء بالنهي عن الظن الفاسد والتجسس والغيبة، ثم الدعوة إلى إنعام النظر في الحكمة الإلهية من تنوع الألسن والثقافات وتعدد الأعراق، ونصب مقياس التقوى للتفاضل بدل مقياس النسب والحسب والمناصب والمال، وهو مقياس يقدر الجميع على دركه والتسابق فيه.

وفي قضية التسامح الاجتماعي يشبه الاحتكامُ إلى سلطة الدولة الاحتكامَ إلى وازع التقوى الفردي، وهو وازع مرن يتفاوت فيه الناس، وحتى الفرد التقي يتقلب فيه في صعود ونزول، وإذا كان شأنه هكذا فمن الخطورة بمكان تحكيمه في قضية التسامح الاجتماعي، ويعادله في الخطورة نصب الأتقياء والصالحين نماذج لهذا التسامح،

فوجود القدوة شيء وطريقة الاقتداء به شيء آخر يتحقق بوسائل مختلفة، ولا يعني هذا الكلام إلغاء الأسوة الحسنة فالقرآن الكريم شنَّ حملة كبيرة على المنافقين لأنهم بأعمالهم كانوا يدمرون الأسوة الحسنة ويقطعون الصلة بين الإيمان والعمل، بين الظاهر والباطن، والتسامح موطنه العمل والمعاملة لا المعتقد، بشرط أن يحتفظ هذا المعتقد بقوامه لا أن يخضع لتقلبات جوهرية لتحقيق مصالحة فهذا الأمر يقود إلى مفسدة أوسع على الأمد البعيد، فالتسامح في المعتقد "ليس تسامحاً إنما هو تميع، والإسلام عقيدة التسامح، ولكنه ليس عقيدة التميع، إنه تصور جاد ونظام جاد، والجد لا ينافي التسامح، ولكنه ينافي التميع"[25]؛ كما أن التسامح في الوقت ذاته لا يعني الفلتان الأمني وتغليب الباطل على الحق فليس: "من الفضيلة في شيء أن تغل يد الفضائل عن حرمات خصمها في الوقت الذي استباح المبطل كل الحرمات؛ وإن ذلك ليس له معنى إلا نصر الرذيلة على الفضيلة، وخضد شوكة الحق ليأكله الباطل؛ وإن التسامح في هذه الحال هو شر ذرائع الرذائل، والقوة والقصاص في هذه الحال هو حماية الفضيلة وفل شوكة الرذيلة. وهكذا فضائل الإسلام دائما فضائل لها شوكة وقوة، ولا تعد التسامح الذي يمكن

---

[25] قطب، سيد: في ظلال القرآن (بيروت: مؤسسة الرسالة) ج2، ص 211. وحتى نكون منصفين في حق مفكر كبير كسيد قطب ينتهج نهجاً انقلابياً في تأسيس الدولة الإسلامية واقترن فكره بنشأة وتطور جماعات دينية متطرفة نرى أنه لا مندوحة من الاعتراف بوجود تضارب في أفكاره عن التسامح وإقامة الدولة الإسلامية، وهو تضارب ناشئ عن اقتران تفريعه النظري للتسامح بانخراطه العملي في تنظيم الإخوان المسلمين وما صاحب ذلك من اعتقال وتعذيب وإعدام في نهاية المطاف، وأسهمت التطورات السياسية في مصر والانقلاب الفكري والنفسي لقطب نفسه في ظهور هذا التضارب الذي بدونه لا يمكن تفسير تحليله الهادئ والمستنير لقضية التسامح.



للباطل من أن يتغلب على الحق إلا الاستسلام والذلة"[26]. والتسامح يكون في: "المعاملات الشخصية لا في التصور الاعتقادي، ولا في النظام الاجتماعي".[27]

فلغة الخطابة المستخدمة على المنابر لا تجدي كثيراً في ظل مخالفة العمل للقول، ودعوة بعض الخطباء الناس إلى اتباع الأقوال دون الأعمال تزيد من خطورة الموقف ولا تبرأ ذمتهم أمام الله، بل وتشرع الأبواب أمام موجة من موجات الفكر الإرجائي بكل ما يحمله من سلبيات وعوامل هدم، فعامة الناس يهمهم وجود قدوة أمامهم أكثر من اهتمامهم بالعلوم النظرية، ووجود مثال حسن واحد خير من ألف كتاب، هكذا كانت سنة الكون وهكذا تبقى إلى قيام الساعة، ولن يغير من هذا الوضع رأي يوجب على الفرد إعمال عقله في كل كبيرة وصغيرة إلى أن يهتدي إلى جادة الصواب ويميز الفضيلة من الرذيلة فهذا أمر لا يطيقه إلا أقل القليل من الناس والأغلبية تتقصف أعمارهم في الجري وراء الرزق وتحمل المسؤوليات؛ ولو كان رأي المعتزلة في الحسن والقبح العقليين صحيحاً لما أرسل الله الرسل مبشرين ومنذرين واكتفى بنصب العقل حكماً ورادعاً! وهكذا لغة الدعوة إلى التسامح الاجتماعي لا بد أن تكون مضاءة دائماً بنماذج حية ومتطورة.

والوازع الفردي معرض للانتكاس وتهيمن عليه الوساوس وتقلبات المزاج في حالات كثيرة، كما أن الرجال الصالحين ـ كأفراد خارج إطار مؤسسات منظمة ـ أضعف تأثيراً من الوازع الفردي! فلا بدّ من وجود تنظيمات صغيرة ونشطة تأخذ على عاتقها تحقيق مقومات التسامح الاجتماعي، سواء أكانت هذه التنظيمات مدارس خاصة تتميز ببرنامج منفتح على الثقافات والأعراق فضلاً عن تميزها في الجانب التعليمي، أو كانت مؤسسات خيرية لا تعرف التفرقة العنصرية تدعم ذوي الدخل المحدود أو تهب المنح الدراسية للطلبة، أو كانت مؤسسات فنية تسهم من خلال نشاطاتها الثقافية والترفيهية في نشر ثقافة الأقليات.

ومن ضمن عمل المؤسسات الشعبية لتحقيق التسامح الاجتماعي يدخل سهم المؤلفة قلوبهم بسلاسة وانتظام، فسهم المؤلفة قلوبهم ثبت بنص القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا

[26] أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى: زهرة التفاسير (بيروت: دار الفكر العربي) ج2، ص 590.

[27] قطب، سيد: في ظلال القرآن، ج2، ص 391.



وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60]، وذكر الإمام الطبري أقوالاً كثيرة في معنى المؤلفة قلوبهم وانتهى إلى أن الله: "جعل الصدقة في معنيين أحدهما: سدُّ خَلَّة المسلمين، والآخر: معونة الإسلام وتقويته... وكذلك المؤلفة قلوبهم، يعطون ذلك وإن كانوا أغنياء، استصلاحًا بإعطائهموه أمرَ الإسلام وطلبَ تقويته وتأييده. وقد أعطى النبي صلى الله عليه وسلم من أعطى من المؤلفة قلوبهم، بعد أن فتح الله عليه الفتوح، وفشا الإسلام وعز أهله. فلا حجة لمحتجّ بأن يقول: "لا يتألف اليوم على الإسلام أحد، لامتناع أهله بكثرة العدد ممن أرادهم""[28]، فإلغاء عمر بن الخطاب رضي الله عنه لهذا السهم لا يشكل معضلة أمام الإمام الطبري وغيره ممن يميلون إلى بقاء السهم على أصله وترك العمل به للنوازل، واليوم انتهت الدولة وانتهى معها سهم المؤلفة قلوبهم إلا أن التجمعات الشعبية المنظمة أحيته من خلال بسط رعايتها لكل جديد اهتدى إلى طريق الحق، وبالفعل هناك مؤسسات غير حكومية في الدول متعددة الأديان والأعراق تهتم بشأن المهتدين الجدد، وتؤدي هذه المؤسسات دوراً عظيماً في ترسيخ قيم التسامح الاجتماعي بين أبناء الأعراق المتعددة ممن اهتدوا، وبهذه الصورة العملية تبقى الآية الكريمة مؤشراً عملياً على التسامح الاجتماعي يأخذ صوراً متعددة باختلاف الزمان والمكان.

فمن الضروري تشجيع الأقليات على إظهار ثقافتها الخاصة والاعتزاز بها لا وأدها وتغليب ثقافة الأكثرية، وهذا التشجيع يقضي بمرور الزمان على حالات الاحتقان والكراهية ويجعل التعرف على الآخر وظيفة اجتماعية روتينية؛ أما دعاوى تغليب ثقافة الأقليات لتحقيق الوحدة ونزع فتيل النعرات القومية فهي دعوات براغماتية فشلت في تحقيق طموحاتها وزرعت الضغائن بين الأقليات وألهبت شعور المظلومية المهيمن عليهم في الأصل، وهذه الطريقة البراغماتية في التفكير وجدت منذ القدم، فمصلحة روما فوق كل الاعتبارات بالنسبة إلى الإمبراطور الفيلسوف ماركس أوريليوس فلا بأس من إبادة بعض القبائل الجرمانية المعاندة، ومصلحة بني أمية فوق كل الاعتبارات فلا بأس من قطع بعض الرؤوس المشاغبة وإن كانت لبعض التابعين الكبار!، ومصلحة الماركسية اللينينية فوق كل المصالح فلا بأس من إبادة بعض القوميات المتمردة؛ والغريب أن أحزاباً إسلامية تبنت هذا المنطلق الفكري ذي

[28] الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج14، ص 316.



البريق الخلاب، فإحياء خصائص الأقليات وفق تنظيرهم يشتت قوة وتماسك الدولة، ويعيق تحقيق الخلافة الإسلامية الكبرى، وعلى كل الأعراق والأقليات أن تذعن لحقيقة أولويات الحكم الإسلامي، وإلا فهي عميلة للصهيونية العالمية، وتمد يد المعونة والمخدومية إلى أعداء الإسلام شرقاً وغرباً! وهذا المنطق البراغماتي يعني عملياً تهميش التسامح السياسي والاجتماعي، إذ إن فكرة التسامح لا تكتسب وجوداً إلا من خلال سلطة سياسية[29] لأن "الأمور الضرورية لتدعيم وجودنا ليست من الإنتاج العفوي للطبيعة".[30]

ومن الطريف أنَّ ممارسات التسامح الاجتماعي الداعية إلى إظهار ثقافة الأقليات، بل والاعتزاز بها دونما تطرف كانت معروفة في التاريخ الإسلامي في ظل سيادة الدولة العباسية، فكان بلاط الخليفة مسرحاً خصباً لتجليات التنوع الثقافي وتكاملها، قال خلف بن المثنى: لقد شهدنا عشرة في البصرة يجتمعون في مجلس لا يُعرف مثلهم في الدنيا علماً ونباهة، وهم الخليل بن أحمد صاحب النحو (وهو سني)، والحميري الشاعر (وهو شيعي)، وصالح بن عبد القدوس (وهو زنديق ثنوي)، وسفيان بن مجامع (وهو خارجي صفري)، وبشّار بن بُرد (وهو شعوبي خليع ماجن)، وحمّاد عجرد (وهو زنديق شعوبي)، وابن رأس الجالوت الشاعر (وهو يهودي)، وابن نظير المتكلم (وهو نصراني)، وعمر بن المؤيد (وهو مجوسي)، وابن سنان الحرّاني الشاعر (وهو صابئي)، كانوا يجتمعون فيتناشدون الأشعار ويتناقلون الأخبار، ويتحدثون في جو من الود لا تكاد تعرف منهم أن بينهم هذا الاختلاف الشديد في ديانتهم ومذاهبهم![31]

وكون التسامح كممارسة لا زال هشاً حقيقة تستدعي من كل جيل تأسيس أرضية جديدة للتسامح يقف عليها بالتساوي مع باقي الأعراق، وسبب الانطلاق من نقطة الصفر كل مرة مرده إلى تغير المجتمع من الناحية الاقتصادية والاجتماعية ولدور التغيرات العالمية في ضخ عادات وقيم جديدة إلى الموروث الثقافي فالتسامح "مجرد فرضية ضمنية تتحدث عن طبيعة الحياة العامة والعلاقات البشرية"[32]، وقد أثبتت التجربة أن حزباً سياسياً لا يؤمن بالديمقراطية هو حزب عاجز تماماً عن حل مشكلة الحقوق القومية للأقليات[33]، ووجود فجوة بين التنظير

---

[29] نيكلسون، بيتر. ب: التسامح كمثال أخلاقي، الفصل الثاني ضمن كتاب: التسامح بين شرق وغرب، ص 31.

[30] لوك، جون: رسالة في التسامح، ص 52.

[31] السباعي، مصطفى: من روائع حضارتنا، ص 143.

[32] الخليل، سمير: التسامح في اللغة العربية، ص 23.

[33] زكي، نبيل: الأكراد، الأساطير والثورات والحروب (مصر: مطبوعات الكتاب اليوم، العدد 8، 1411هـ/1991م) ص 6.



وبين السياسات العملية التي تنفذها مؤسسات الدولة متعلقة بطبيعة العلاقة بين القانون والقوة، فنهاية أحدهما بداية الآخر على حد قول جون لوك[34]. ويبقى التسامح مسألة خيار أخلاقي لا أهمية معها لأذواقنا ونزعاتنا، وفي هذا الخيار الأخلاقي لا بدَّ أن نستثني النفور.[35]

وتحقيق التسامح الاجتماعي مرهون بنظام ديمقراطي يكفل الحريات والمساواة، ولا بد من دعم بعض الخطوات الحضارية لتحقيق الإخاء والتسامح، والأهم من هذا وذاك الإسهام في تأسيس ودعم جمعيات ومنظمات اجتماعية

وثقافية وفنية واقتصادية نشطة تبث روح التسامح وتلغي الفوارق بفعالياتها وعملها الصافي من العصبية والجهل بأبنية ثقافة الأقليات، وإلغاء لغة (الإسكات) المتبعة في أدبيات التواصل والتآخي.

[34] لوك، جون: رسالة في التسامح، ص 55.

[35] نيكلسون، بيتر: التسامح كمثال أخلاقي، الفصل الثاني ضمن كتاب: التسامح بين شرق وغرب، ص 31.



قائمة المصادر والمراجع

ابن حنبل، الإمام أحمد: المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1420هـ/1999م).

أبو خليل، شوقي: التسامح في الإسلام، المبدأ والتطبيق (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط1، 1414هـ/1993م).

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى: زهرة التفاسير (بيروت: دار الفكر العربي).

البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير، اليمامة، د. ط، 1407هـ/1987م).

الخليل، سمير: التسامح في اللغة العربية، الفصل الأول ضمن كتاب: التسامح بين شرق وغرب، دراسات في التعايش والقبول بالآخر، ترجمة: إبراهيم العريس (بيروت: دار الساقي، ط1، 1992م).

زكي، نبيل: الأكراد، الأساطير والثورات والحروب (مصر: مطبوعات الكتاب اليوم، العدد 8، 1411هـ/1991م).

الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 1417هـ/1997م).

السباعي، مصطفى: من روائع حضارتنا (بيروت: دار الوراق للنشر والتوزيع، ط1، 1420هـ/1999م).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م).

الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/2000م).

عبد الوهاب، أشرف: التسامح الاجتماعي بين التراث والتغير، تقديم حسن حنفي ومحمد الجوهري (مصر: دار كتب عربية، سلسلة كتب التراث والتغير الاجتماعي، الكتاب الثاني عشر، د. ط، ت).

الغزالي، محمد: التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام (القاهرة: دار نهضة مصر، ط6، 2005م).

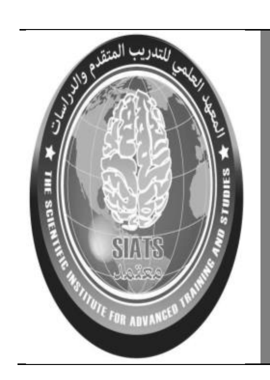


الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط6، 1419هـ/1998م).

قطب، سيد: في ظلال القرآن (بيروت: مؤسسة الرسالة).

لوك، جون (1632-1704م): رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنة، مراجعة وتقديم: مراد وهبة (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 1997م).





SIATS Journals
Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

Journal home page: http://www.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

العدد 1، المجلد 1، كانون أبريل 2015م.

e-ISSN: 2289-9065

REFUGEE RIGHTS IN PUBLIC INTERNATIONAL LAW

حقوق اللاجئين في القانون الدولي العام

فارس علي مصطفى – بحر الدين جيبة

جامعة ملايا/ جامعة ملايا / أكاديمية الدراسات الإسلامية

ماليزيا

yahoo.com@farsali79

1436هـ – 2015م



ARTICLE INFO
Article history:
Received 20/2/2015
Received in revised form 25/3/2015
Accepted 1/4/2015
Available online 15/4/2015

Keywords:
Insert keywords for your paper

الملخص

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه إلى يوم الدين وبعد:

تسعى هذه الدراسة إلى بيان حقوق اللاجئين في القانون الدولي العام، وقد تناول البحث حقوق اللاجئين في القانون الدولي العام، منها حق اللاجئ في عدم إعادته إلى دولة الاضطهاد، وتقييد سلطة الدولة بالنسبة لإبعاد اللاجئين، وحق اللاجئ في المساواة وعدم التميز، وحق اللاجئ في التنقل، وحق اللاجئ في العودة، وحق اللاجئ في التعويض، وحق اللاجئ في التعليم، وحق اللاجئ في الرعاية الصحية، وحق اللاجئ في التجنس وما يتعلق به، وحق اللاجئ في التقاضي أمام المحاكم في القانون الدولي العام. وذلك في ظل القانون الدولي العام. ولقد نهج الباحث في دراسته المنهج الاستقرائي في رصد المعلومات ذات الصلة بالموضوع، ثم حللها تحليلاً دقيقاً وفق المنهج المقارن وذلك حسب المعلومات الواردة في المصادر الأولية والثانوية.

أما أسباب اختيار الموضوع الأمر الذي أثار في نفسي تساؤلات وتساؤلات لم أجد إجابة مقنعة عليها، ولم تسعفني الكتب الفكرية التي قرأتها بإجابة كافية شافية في ظل القانون الدولي العام.

وتكمن مشكلة الموضوع بما أن يعيش العالم المعاصر أوضاعاً مضطربة نتيجة الحروب والكوارث وعمليات الإبادة والتصفية المنتشرة في كثير من أصقاع العالم، مما أدى إلى لجوء أعداد هائلة من البشر أطفالاً ونساءً وشيوخاً، للبحث عن مكان وملاذ آمن من هذه المخاطر.



الفصل الأول: حقوق اللاجئين في القانون الدولي العام...................................

المبحث الأول: حقوق اللاجئين في القانون الدولي العام....................................

المطلب الأول: حق اللاجئ في عدم إعادته إلى دولة الاضطهاد.........................

المطلب الثاني: تقييد سلطة الدولة بالنسبة لإبعاد اللاجئين ....

المطلب الثالث: حق اللاجئ في المساواة وعدم التميز.................................

المطلب الرابع: حق اللاجئ في التنقل ....

المطلب الخامس: حق اللاجئ في العودة...

المطلب السادس: حق اللاجئ في التعويض ....

المطلب السابع: حق اللاجئ في التعليم ....

المطلب الثامن: حق اللاجئ في الرعاية الصحية.....................................

المطلب التاسع: حق اللاجئ في التجنس وما يتعلق به...............................

المطلب العاشر: حق اللاجئ في التقاضي أمام المحاكم في القانون الدولي العام.. ....



الفصل الأول:

حقوق اللاجئين في القانون الدولي العام

المبحث الأول:

حقوق اللاجئين في القانون الدولي.

ويتضمن هذا المبحث عشرة مطالب.

اللاجئ كما اتضح لنا من التعريف: هو إنسان اضطرته الظروف لأن يترك وطنه الأصلي بحثاً عن ملجأ يؤويه، بسبب عرقه، أو دينه، أو جنسيته، أو انتمائه إلى فئة اجتماعية، أو بسبب آرائه السياسية، أو نتيجة الحروب والاحتلال، وكثرة الاعتداءات.إذا علمنا ذلك، فان اللاجئ هو إنسان محمل بالمشاكل والمصاعب، وهذه الحالة الإنسانية تفرض على الدول احترام شخصه، والتخفيف من معاناته، مع مساعدته للخروج من محنته. والجدير ذكره: أن حق اللجوء يصبح عديم المعنى؛ إذا تهددت سلامة اللاجئين، وانتهكت حقوقهم، فالأصل أن يتمتعوا بالحقوق التي كفلتها لهم الإعلانات والمواثيق الدولية عبر مفوضية الأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، والتي تختص بحماية اللاجئين والبحث عن حلول دائمة لهم.هذه الحلول وتلك الحماية تنطوي بشكل أو بآخر على حقوق وضمانات للاجئين[1]، بالإضافة إلى ذلك فان كثيراً من حقوق الإنسان المقررة عالمياً ودولياً تسري مباشرة على اللاجئين، وتلك الحقوق مؤكدة بين غيرها من الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية لجميع الأشخاص والمواطنين وغير المواطنين على حد سواء.[2]

وسأعرض في هذا المبحث حقوق اللاجئين في القانون الدولي التي وردت في الإعلانات والمواثيق الدولية بشيء من التفصيل:

---

[1] الوقائع :حقوق الإنسان واللاجئين، ص16، مجلة الكترونية تصدر عن الأمم المتحدة، الحملة العالمية لحقوق الإنسان. 2004-11-09. (www.un.org).

[2] أبو الوفا، أحمد، الحماية الدولية لحقوق الإنسان في إطار منظمة الأمم المتحدة والوكالات الدولية المختصة، ص64.



المطلب الأول

حق اللاجئ في عدم إعادته إلى دولة الاضطهاد

يعتبر هذا الحق هو الركيزة الأساسية في قانون اللجوء، ونظراً لما يمثله هذا الحق من أهمية قصوى فقد اهتمت به المواثيق الدولية، حيث جاء في الفقرة الأولى من المادة الثالثة من إعلان الأمم المتحدة ما نصه: " لا يجوز أن يتعرض أي شخص من اللاجئين لإجراءات كالمنع من الدخول عند الحدود، أو إذا كان قد دخل الإقليم الذي ينشد اللجوء إليه لإجراءات مثل: الإبعاد، أو الإعادة جبراً إلى أية دولة يتعرض فيها للاضطهاد.[3]

والمقصود أن يحصل اللاجئ على حقه الذي جاء من أجله، فقد جاء عن عبدالملك بن أبي سفيان الثقفي قال: وقدم رجل من إراش بابل له إلى مكة، فابتاعها منه أبو جهل بن هشام فحاطه باثمانها فأقبل الإراشي حتى وقف على نادي قريش فاستجار بهم، ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في ناحية المسجد، فقال يا معشر قريش من رجل يعديني على أبي الحكم بن هشام فإني غريب،وابن السبيل وقد غلبني على حقي، فقال أهل المجلس: ترى ذلك، يهزؤون به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يعلمون ما بينه وبين أبي جهل من العداوة، إذهب إليه يعديك عليه،فأقبل الإراشي حتى وقف على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له، فقام معه، فلما رأوه قام معه، قالوا لرجل ممن معهم: أتبعه فانظر ما يصنع؟ فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى جاءه فضرب عليه بابه، فقال: من هذا؟ قال: محمد فاخرج، فخرج إليه وما في وجهه قطرة دم وقد انقطع لونه، فقال (أعطي هذا الرجل حقه) قال: لا تبرح حتى أعطيه الذي له، قال: فدخل فخرج إليه بحقه فدفعه إليه ثمَّ انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: للإراشي (الحق لشأنك)[4] وهذه الحادثة حصلت بها الإستجارة وقد بينا الصلة بين اللجوء والاستجارة في باب سابق إذا أعاد اللاجئ حقه أيّاً كان هذا الحق، سواء كان مالاً أو منزلاً،أو حقه العيش بأمن واطمئنان بزوال اسباب الخوف والاضطهاد ينتهي لجؤه في هذه الحالة.[5]

أما في القانون الدولي العام ليس لدولة الملجأ أن تضع نهاية للملجأ بإرجاع اللاجئ أو طرده، وقد حددت الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين أن الطرد ممكن في حق اللاجئ، ولكن وفق الضوابط التالية:

أ- ليس لدولة الملجأ أن تطرد لاجئاً قانونياً إلا لدواعي الأمن الوطني أو النظام العام.

---

[3] عبد العال، محمد شوقي، حقوق اللاجئين طبقاً لمواثيق الأمم المتحدة، ص40.

[4] ابن كثير، الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ج3،ص94.

[5] انظر الصلة بين الاستجارة واللجوء من 66 .67.



ب – ليس لدولة الملجأ أن تطرد اللاجئ إلا إذا كان قد حصل على تصريح دخول إلى إقليم دولة أخر. [6]هذان القيدان يدلان على أن الدولة الملجأ لديها من الإمكانيات ما يخلصها من الأجنبي الذي لا ترغب في الأستمرار في السماح له بالإقامة على أقليمها، والوسيلة الوحيدة هنا هي الطرد.

ج– العودة الطوعية: وهي رجوع اللاجئ إلى بلاده، ولاشك أنها الطريقة المثلى التي ينتهي بها اللجوء، فاللاجئ يعود إلى بلد الذي يحمل جنسيته بزوال مبررات اللجوء فمن ذلك، أن يكون ناتجاً من سلطات الدولة الأصل بأن يكون هناك تغير في الأحوال السياسية، وقد يحدث ذلك بدون تغيير أو تخفيف في النظام، بأن تقوم الدولة الأصل بتشجيع عودتهم إلى أوطانهم بأن تمنحهم العفو إن كان اللجوء سياسياً، وأيضاً هناك أسباب اخرى للعودة الطوعية، كزوال ظروف الكوارث الطبيعية، والحروب، والأمراض، التي بزوالها ينتهي اللجوء.

المطلب الثاني

تقييد سلطة الدولة بالنسبة لإبعاد اللاجئين

يعتبر هذا المبدأ تطبيقاً من تطبيقات الحق السابق، والذي يقضي بعدم جواز الإعادة القسرية لدولة الاضطهاد. وقد ورد في اتفاقية 1951م والمتعلقة بالوضع القانوني للاجئين، وكذلك بروتوكولها الإضافي لسنة 1967 م ما نص على هذا المبدأ، ونلاحظ أن المادة (32) من تلك الاتفاقية قد تضمنت ثلاث ضمانات وهي:

أ – تقييد سلطة الدولة فيما يتعلق بإبعاد اللاجئ، وذلك بحظر الطرد كقاعدة عامة.

ب – الإجراءات الواجب اتباعها عند إصدار قرار الإبعاد، إذ يتوجب أن يتم سلوك الطرق المحددة بالقانون، وأن يكون للاجئ الحق بإثبات براءته، والاعتراض والتمثيل القانوني.

ج –السماح للاجئ بمهلة معقولة عندما يصبح قرار الإبعاد نهائياً،كي يتمكن من البحث عن ملجأ جديد.[7]

[6] الغنيمي، الملجأ في القانون الدولي، ص639.

[7] أمر الله، حق اللجوء السياسي، ص225.



المطلب الثالث

حق اللاجئ في المساواة وعدم التمييز

عندما بدأ الاهتمام بحقوق الإنسان على الصعيد الدولي، كان مبدأ عدم التمييز بين الناس من أهم الركائز التي بنيت عليها الوثائق الدولية المعنية بهذا الخصوص، وقد احتل هذا المبدأ مكاناً بارزاً في اتفاقية اللاجئين لعام 1951م، حيث نصت المادة(3) منها: على أن تطبق الدول المتعاقدة أحكام تلك الاتفاقية على اللاجئين دون تمييز بينهم على أساس: العرق أو الدين أو الموطن[8].

ومن هنا يمكن القول: إن مبدأ عدم التمييز يعتبر ركيزة أساسية لطالبي اللجوء، ففي كثير من الأحيان يتعرض طالبوا اللجوء لإجراءات تمييزية شديدة داخل أوطانهم، مما يدفعهم إلى مغادرتها وطلب اللجوء في دولة أجنبية.

المطلب الرابع

حق اللاجئ في التنقل

يقصد بالتنقل بحرية: إمكانية تغيير الفرد لمكانه وفقاً لحريته، وقد اسماها البعض بحرية الحركة، ويمكن التمييز بين أنواع كثيرة من التنقل، فهناك إمكانية التنقل جواً، وبراً، وبحراً، إلا أن أكثرها انتشاراً هو التنقل البري بسبب الطبيعة العامة للجوء، فقد جاء في المادة (26) من الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين لسنة 1954 م ما نصه: "تمنح كل من الدول المتعاقدة للاجئين المقيمين على أراضيها بصورة نظامية في إقليمها حق اختيار مكان إقامتهم، والتنقل الحر ضمن أراضيها، على أن يكون رهناً بأي أنظمة تنطبق على الأجانب عامة في نفس الظروف".[9]

المطلب الخامس

حق اللاجئ في العودة

ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التأكيد على حق العودة، فقد ورد في المادة (13) من ذلك الإعلان ما نصه: "لكل فرد الحق في مغادرة أي بلد بما في ذلك بلده، وكذلك له الحق في العودة إلى بلده"[10] يلاحظ من

---

[8] الشرقاوي، سعاد، نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم الدولي، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1979م)، ص85.

[9] انظر اتفاقية سنة1951م الخاصة بوضع اللاجئين،لسنة 2000-2010 (www.unhcr.org.eg).

[10] انظر: الأمم المتحدة، حقوق الإنسان في الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان2004-11-09 .(www.un.org).



نصوص ذلك الإعلان: أنه يحق لجميع اللاجئين العودة إلى بلادهم التي غادروها بسبب الاضطهاد، وأن هذا الحق مكفول لجميع اللاجئين سواء أكانوا مارسوه أم لا.

خلاصة القول: إن مبدأ حق العودة يجد له أساساً قانونياً في كافة المصادر المكونة للقانون الدولي لحقوق الإنسان وان ذلك الأساس تدعمه وتعززه كافة المصادر المنشئة لما يعرف بالقانون الدولي الإنساني، لما تترتب عليه مجموعة من الالتزامات القانونية التي يتعين على المخاطبين بها مراعاة أحكامها.[11]

المطلب السادس

حق اللاجئ في التعويض

يقصد بالتعويض هنا: هو تعويض اللاجئين عما فاتهم من كسب مادي نتيجة تهجيرهم عن بلادهم، وعدم تمكينهم من حماية حقهم على ممتلكاتهم، وكذلك تعويضهم عن الآلام النفسية التي لحقت بهم جراء تهجيرهم.[12]

ولقد جاء حق التعويض لأول مرة في قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة، حيث جاء في الفقرة (11) برقم 194 بتاريخ 1948/12/11م ما نصه: " أن التعويض يجب أن يدفع عن الممتلكات، وعن أي خسائر أو أضرار وقعت لتلك الممتلكات طبقاً لمبادئ القانون"[13].

وكان متضمناً أداء نوعين من التعويض:

1. تعويض عن قيمة أموال الذين يؤثرون عدم العودة.

2 . التعويض عن الضرر والخسائر اللاحقة بالممتلكات.

وبغض النظر عما إذا كان اللاجئ يريد العودة أو لا يريدها فإنه من حقه، بناء على ما سبق، أن ينال تعوييضاً عن الخسارة أو الضرر اللاحق بممتلكاته.[14]

---

[11] الجندي، إبراهيم، اللاجئين الفلسطينيين بين العودة والتوطين، (عمان: دار الشروق، 2001م)، ص22.

[12] سيف، عبد الحميد، حق اللاجئين الفلسطينيين في العودة والتوطين في ضوء أحكام القانون الدولي العام، (عمان: وزارة الثقافة، (ط1)، 2002م)، ص93.

[13] الأمم المتحدة قرار رقم (194)، الدورة(3)، بتاريخ 11/كانون الأول ديسمبر/1948م، إنشاء الجنة توفيق تابعة للأمم المتحدة وتقرير وضع القدس في نظام الدولي الدائم، وتقرير حق اللاجئين في العودة إلى ديارهم، في سبيل تعديل الأوضاع .

[14] سيف، محمد عبد الحميد، حق اللاجئين الفلسطين في العودة والتعويض، في ضوء أحكام القانون الدولي العام، وزارة الثقافة عمان (ط1)1423هـ . 2002م، ص95 .100.



والجدير ذكره هنا: أن هذا الحق كان خاصاً باللاجئين الفلسطينيين،[15] وطبقاً لقواعد القانون الدولي يحق للدول المتعاقدة المستقبلة للاجئين طلب التعويض مباشرة من الدولة الأصل، وذلك أنها سلبت اللاجئين مواطنتهم، وأضافت لها عبئاً جديداً.

المطلب السابع

حق اللاجئ في التعليم

ورد في المادة(22) من اتفاقية سنة 1951م، والخاصة بوضع اللاجئين ما نصه: " تمنح الدول المتعاقدة اللاجئين نفس المعاملة الممنوحة لمواطنيها فيما يخص التعليم الأولي".

تجدر الإشارة هنا أن الحق في التعليم هو من الحقوق العامة التي يتساوى فيها جميع الناس، وبالتأكيد منهم اللاجئون، فقد نصت المادة (26) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على حق كل فرد بالتعليم.[16]

المطلب الثامن

حق اللاجئ في الرعاية الصحية

لخصت منظمة الصحة العالمية مفهوم الرعاية الصحية الأولية بأنها: " الرعاية الصحية الأساسية التي تتاح لكل فرد في البلاد، وهي تقدم بطريقة مقبولة: للأفراد والأسر والمجتمع، إذ إنها تتطلب مشاركتهم الكاملة، وهي تقدم بتكلفة في حدود إمكانيات المجتمع".[17]

فاللاجئون حينما يلجئون إلى بلد يجب ضمان الحد الأدنى لهم من الرعاية الصحية، وذلك بسبب ما تعرضوا له أثناء قدومهم من نقص في الغذاء، والتعب الشديد الذي لحق بهم، وكذلك الخوف وعدم الشعور بالأمن، كل ذلك يحتم على الدولة المتعاقدة وجوب رعايتهم[18].

---

[15] انظر: رابطة الجالية الفلسطينية، هولندا،17-3-2009 (www.palestinse-gemeenschao.n1).

[16] انظر: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لسنة: 1948م، المادة26، ص7.

[17] انظر: منظمة الصحة العالمية،2009 (www.who.int).

[18] فرج، صلاح الدين، حقوق اللاجئين في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، (غزة: مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الإسلامية)، المجلد 17، العدد: 1 ص159- 188، يناير: 2009.



المطلب التاسع

حق اللاجئ في التجنس وما يتعلق به

عرف البعض الجنسية: بأنها انتساب الشخص إلى أمة معينة،[19] وهي بذلك وصف يفيد حصول صاحبه على جنسية معينة قائم على وجود علاقة اجتماعية في العادات والرغبة في المعيشة المشتركة، وهي من الناحية القانونية: "وصف في الشخص يفيد وجود علاقة قانونية بينه وبين دولة معينة".[20]

ولما كانت الجنسية على هذا النحو – صفة لصيقة بالشخص –كانت بالضرورة تعبر عن انتمائه إلى دولة أخرى معينة، تعزز شعوره بالانتماء، فضلاً عن حالته الاجتماعية والنفسية بين أفراد الدولة التي ينتمي إليها، ويرغب في العيش معها، ولقد أدركت الدول المتعاقدة مع اللاجئين هذه المعاني تماماً، ومن ثم وضعت على عاتق الدولة المتعاقدة حق تمتع اللاجئ بجنسية دولته التي لجأ إليها.[21] ففي اتفاقية 1951م الخاصة بوضع اللاجئين، التأكد على هذا الحق فقد ورد في المادة (34) " التجنس" تسهل الدول المتعاقدة بقدر الإمكان استعاب اللاجئين ومنحهم جنسيتها، وتبذل على الخصوص كل ما في وسعها لتعجيل إجراءات التجنس وتخفيض رسوم هذه الإجراءات إلى أدنى حد ممكن.[22]

هذا، وهناك حقوق أخرى نص عليها القانون الدولي للاجئين تعود في مجملها إلى الحريات العامة وذلك مثل حق اللاجئ في الغذاء والكساء، وكذلك حقه في العمل، وهي في مجملها منبثقة عما ذكرت من حقوق، فلا حاجة لإفرادها بالذكر.

المطلب العاشر

حق اللاجئ في التقاضي أمام المحاكم في القانون الدولي

من حق اللاجئ اللجوء إلى القضاء في الدولة المتعاقدة لاستمداد اللاجئ، حمايته بموجب أحكام القضاء والإ فما قيمة تمتع اللاجئ بحقوقه إذا لم تكفل له الدولة حمايته بالالتجاء إلى محاكمها.

---

[19] جبير، محمد، المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية، (الإسكندرية:كلية الحقوق،1989م)، ص269.

[20] نفس المرجع،ص269.

[21] انظر: اتفاقية سنة 1951م، الخاصة بوضع اللاجئين2004-11-09:(www.unhcr.org.eg).

[22] انظر: اتفاقية 1951م الخاصة بوضع اللاجئين.



فقد ورد في اتفاقية1951م الخاصة بوضع اللاجئين التأكيد على هذا الحق، في المادة (16) حق التقاضي أمام المحاكم.

1- أن يكون لكل لاجئ على أراضي جميع الدول المتعاقدة حق التقاضي الحر أمام المحاكم.

2-يتمتع كل لاجئ في الدول المتعاقدة في محل إقامته المعتادة بنفس المعاملة التي يتمتع بها المواطن من حيث حق التقاضي أمام المحاكم بما في ذلك المساعدة القضائية.[23]

وبتأكيد هذا الحق بكون اللاجئ ليس من رعايا دولة اللجوء، وما قد يحصل له في كثير من الأحيان، من اضطهاد، وقسوة، واستعلاء على ممتلكاته وأمواله التي جاء بها، مما يحتج على الدول المتعاقدة إعطاء الحق في التقاضي أمام المحكمة حتى يعود الحق لأصحابه أياً كان هذا الحق. [24]

---

[23] نفس المرجع، اتفاقية 1951م الخاصة بوضع اللاجئين.

[24] السعوي، حقوق اللاجئين بين الشريعة والقانون الدولي، ص119.



الخاتمة

قمت في هذا البحث بعرض وتحليل موقف القانون الدولي من حقوق اللاجئين، فقمت باستعراض الآراء القانونية في المسألة، وقد حاول الباحث أن تكون عباراته قانونية، وقام بترجمة موجزة لغالبية الذين ذكروا في النص، وحرص في ذلك أن يوثق من المصادر الأصلية المعتبرة، واستعمال المصادر الحديثة بما يحقق أكبر فائدة ممكنة.

توصل الباحث خلال الدراسة إلى نتائج من أهمها أن مبدأ حق اللاجئ في العودة إلى دياره التي هاجر منها حق مشروع، كفلته له القانون الدولي العام، فلا يجوز التفريط فيه أو التعرض له بالشطب أو الإلغاء، ولا يملك أحد التنازل عنه. وحق اللاجئ في التعويض مكفول في القانون، ويقصد به: تعويض اللاجئ عما فاته من كسب مادي بسبب التهجير عن البلاد، لذلك فلا يجوز تعويض اللاجئ مادياً مقابل بقائه في دولة الشتات. وهناك نقصاً واضحاً في توعية اللاجئين بحقوقهم مما يحتم على المجتمع الدولي توعية وتثقيف اللاجئين بحقوقهم وواجباتهم وفقاً لما جاء في القانون الدولي العام والإعلانات والاتفاقيات الدولية.



المصادر والمراجع

القران الكريم

ابن كثير، الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، الرياض:دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.

أبو الوفا، أحمد، الحماية الدولية لحقوق الإنسان في إطار منظمة الأمم المتحدة والوكالات الدولية المختصة.

اتفاقية سنة 1951م، الخاصة بوضع اللاجئين2004-11-09:(www.unhcr.org.eg).

اتفاقية سنة1951م الخاصة بوضع اللاجئين،لسنة 2000-2010 (www.unhcr.org.eg).

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، لسنة: 1948م، المادة26.

أمر الله، برهان. (1982م)، حق اللجوء السياسي، دراسة في نظرية حق الملجأ في القانون الدولي، (دط).

القاهرة: دار النهضة العربية.

الأمم المتحدة قرار رقم (194)، الدورة (3)، بتاريخ 11/كانون الأول ديسمبر/1948م، إنشاء الجنة توفيق تابعة اللأمم المتحدة وتقرير وضع القدس في نظام الدولي الدائم، وتقرير حق اللاجئين في العودة إلى ديارهم، في سبيل تعديل الأوضاع .

الأمم المتحدة، حقوق الإنسان في الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان2004-11-09 .(www.un.org).

جبير، محمد، المركز الدولي للأقليات في القانون الدولي العام مع المقارنة بالشريعة الإسلامية، (الإسكندرية:كلية الحقوق،1989م)، ص269.

الجندي، إبراهيم، اللاجئين الفلسطينيين بين العودة والتوطين، (عمان: دار الشروق، 2001م).

رابطة الجالية الفلسطينية، هولندا، 17-3-2009 (www.palestinse-gemeenschao.n1).

السعودي، عبد العزيز بن محمد عبدالله. (1428هـ)، حقوق اللاجئين بين الشريعة والقانون. (ط1)، الرياض

جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

سيف، عبد الحميد، حق اللاجئين الفلسطينيين في العودة والتوطين في ضوء أحكام القانون الدولي العام، (عمان: وزارة الثقافة، (ط1)، 2002م).



الشرقاوي، سعاد، نسبية الحريات العامة وانعكاساتها على التنظيم الدولي، (القاهرة: دار النهضة العربية، 1979م).

عبد العال، محمد شوقي، حقوق اللاجئين طبقاً لمواثيق الأمم المتحدة.

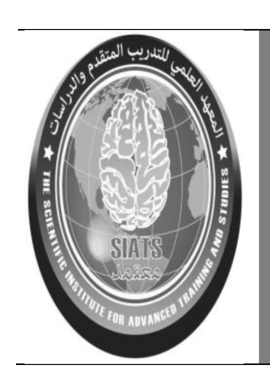
الغنيمي، حمدي. (1986م)، الملجأ في القانون الدولي، رسالة دكتوراه بجامعة الإسكندرية كلية الحقوق.

فرج، صلاح الدين، حقوق اللاجئين في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، (غزة: مجلة الجامعة الإسلامية، سلسلة الدراسات الإسلامية)، المجلد 17، العدد: 1 ص159- 188، يناير: 2009.

منظمة الصحة العالمية،2009 (www.who.int).

الوقائع :حقوق الإنسان واللاجئين، ص16، مجلة إلكترونية تصدر عن الأمم المتحدة، الحملة العالمية لحقوق الإنسان. 2004-11-09. (www.un.org).





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

Journal home page: http://www.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

العدد 1، المجلد 1، كانون أبريل 2015م.

e-ISSN: 2289-9065

THE ROLE OF FEUDALISM IN THE MARITIME MAMLUK PERIOD (HISTORICAL STUDY – EGYPT MODEL)

دور الإقطاع في عصر المماليك البحرية

دراسة تاريخية – نموذج مصر

(648-698هـ/1250-1300م)

وان كمال موجاني – عبد الله أحمد خلف

قسم اللغة العربية والحضارة الإسلامية

كلية الدراسات الإسلامية

الجامعة الوطنية الماليزية

abda198@yahoo.com

1436هـ – 2015م



ARTICLE INFO
Article history:
Received 27/2/2015
Received in revised form 30/3/2015
Accepted 1/4/2015
Available online 15/4/2015

Keywords:
Insert keywords for your paper

الملخص

توصلت الدراسة إلى أن الإقطاع في دولة المماليك البحرية في مصر قد انعكست سلباً على واقع الدولة المملوكية، وقد أخذت أشكالاً متعددة، حيث بدأ العصر المملوكي البحري بصراع دامي وانتهت بصراع آخر. وأنها استمدت بقاءها على حساب أنقاض الدولة الأيوبية. وبينت الدراسة أن للإقطاع دور بارز في التأثير على السلطة من خلال الصراعات الداخلية من مؤامرات وفتن. وتهدف الدراسة إلى بيان أصل المماليك ونشأتهم، والكشف عن حقيقة السلاطين والأمراء إزاء الماليك، إضافة إلى بيان عمل الروك. فقد كانت تلك الإقطاعات تشكل أهمية كبرى في مقدار ما توفر من موارد للأمراء وكبار قادة الجيش وكذلك السلاطين، لذلك فقد واجه المماليك في حكمهم صراع مزج بين الجانبين السياسي والاقتصادي. وقد اتبعت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي ضمن مجال الدراسة، مع وصف الأحداث والوقائع التاريخية لكل موضوع بشكل يساعد على تحقيق وفهم الظروف والتطورات مع ذكر الأمثلة لكل منها. وأفرزت النتائج بأن قيام دولة المماليك البحرية كانت لظروف سياسية وعسكرية، وأن الصراعات الداخلية ما هي إلا لأطماع شخصية لنيل عرش السلطنة. إضافة إلى مدى سيطرة السلاطين على الأراضي الزراعية واستبدادهم في تلك الإقطاعات على حساب من سخروا لخدمتهم من الناس البسطاء والفلاحين. فضلاً عن أن الروك كان في خدمة السياسة وظل تحت سيطرة السلطان.



المقدمة

شكل الإقطاع أهم موارد النفقات للدولة المملوكية، فقد كانت تلك النفقات القوة العسكرية ودرع المماليك الحصين لمواجهة وردع التمرد الداخلي، لذلك فقد سَخَّرَ المماليك الإقطاع خدمةً لنظامهم العسكري أولاً ثم حفاظاً على عرش سلطنتهم من الطامعين فيه. وعلى هذا الأساس فقد كان للإقطاع أثر مميز في سير الأحداث الاقتصادية والسياسية معاً لاسيما إذا أُخِذَ بنظر الاعتبار أن التغيرات الاقتصادية تنعكس سلباً أو إيجاباً على الحياة السياسية تبعاً للمتغيرات الاقتصادية التي تعيشها البلاد، فأزالت حكاماً وأقامت غيرهم، أو أدت إلى تذمر شعبي وثورة عارمة منطلقها سوء الأوضاع الاقتصادية التي تعيشها البلاد، ومن هذا المنطلق كانت الإقطاع على رأس المقومات الاقتصادية التي ساهمت بشكل أو بآخر في الحياة السياسية في عهد دولة المماليك البحرية.

مشكلة البحث

تبينت من مشكلة الدراسة أن الاقتصاد المملوكي لم يكن اقتصاداً بسيطاً، بالرغم من وجود نظام الإقطاع، فقد تدخلت الدولة فيها بشكل يتجاوز حدود الشرع، وأن الإقطاع المملوكي احتوى على جذور ساعدت على ظهور مشاكل اقتصادية أدت إلى صراعات داخلية بين السلاطين والأمراء أنفسهم.

وتكمن مشكلة البحث في الأسئلة التالية:

i- من هم المماليك؟

ii- ما هو الإقطاع. وهل كان المماليك يولون الولاء للسلطان أم وفق ما تقتضيه المصلحة بالغايات والأطماع؟

iii- لماذا بادر بعض السلاطين إلى عمل الروك؟

ومن خلال أسئلة البحث توصل الباحث إلى الأهداف التالية:

i- تعريف المماليك مع بيان أصلهم ونشأتهم.

ii- بيان أهمية الإقطاع. والكشف عن حقيقة السلاطين والأمراء إزاء الماليك.

iii- بيان عمل الروك.



منهجية الموضوع

تقوم الدراسة على اتباع مناهج عدة منها المنهج التاريخي الوصفي التحليلي القائم على أساس استعراض وصف التاريخ للعوامل الاقتصادية في دولة المماليك البحرية ومدى تأثيرها في الصراع على السلطة. مع بيان الأحداث التاريخية لأصل المماليك البحرية والأنظمة السياسية والعسكرية التي تثبت ذلك، وتتمثل بجمع ما تذكره المصادر القديمة حول العوامل الاقتصادية ومدى تأثيرها على السلطة، إضافة إلى تدوين الوقائع التاريخية من خلال جمع الروايات من الكتب ذات العلاقة، وهو الأكثر قبولاً في تفسير التاريخ،. وبذلك يكون الدراسة بين الأصالة من كتب الأقدمين المعاصرين للأحداث ذات العلاقة بالموضوع، وأن كل ما سيجمعه الباحث سيخضع للمناقشة والتحليل، بهدف الوصول إلى نتيجة صحيحة من خلال الدراسة.

الدراسات السابقة

Military Feudalism during the Era of the Great Saljuq Sultans: Reading in the contribution of Nizam al-Mulk Tosi to Its Establishment and Development[1].

استعرض الباحث القطاع العسكري في عصر سلاطين السلاجقة الكبار عدد من الإقطاعات منها: إقطاع الهبة وإقطاع الممنوحة والإقطاع الإداري، وقد حدد الباحث بأن تلك الإقطاعات تعود لجهود الوزير نظام الملك الطوسي الذي رأى في تعميم الإقطاع العسكري الوسيلة المناسبة لدفع رواتب الجند، مقابل دفع حصة من وارداتها لخزينة الدولة لسد النقص فيه ولمساعدة الدولة على تحسين النشاط الاقتصادي.

The Military Iqta "in Bilad Al- Sham in the Ayyubid period (570- 648 A.H/ 1174-1250)[2].

بين الباحث من خلال دراسته أن الملك صلاح الدين الأيوبي استخدم الإقطاع العسكري لتثبيت أركان دولته في بلاد الشام. إلا ان من جاء من بعده من خلفاءه من ملوك وسلاطين فقد استخدموا الاقطاع العسكري وسيلة

[1] Alliyan A. al-Jalludi، 2008، Military Feudalism during the Era of the Great Saljuq Sultans: Reading in the contribution of Nizam al-Mulk Tosi to Its Establishment and Development،Jornal of Jordanian History and Archoelogy، Jordan، Mafraq، Al-al bayt University، Department of History، Vo2، No1. P(43-68).

[2] Fawzi Khalid Al-Tawahih، 2012، The Military Iqta "in Bilad Al- Sham in the Ayyubid period (570- 648 A.H/ 1174-1250)، Jornal of Jordanian History and Archoelogy، University of Jordan،Faculty of Art، Department of History، Vo6، No3. P(1-31).



لتصفية الحسابات الشخصية بين السلطان والأمراء. وحرصوا أن يكون توزيع الإقطاعات تحت سيطرتهم، للحد من تكوين أي نفوذ ضدهم. لذلك فقد نهج دولة المماليك نهج الدولة الأيوبية في توزيع الإقطاعات، إلا انها الأخرى خرجت عن حدود الشرع في ذلك ولم تعدل، مما ادى إلى جور ونفور المماليك على الأمراء والسلاطين وعمل الإنقلابات العسكرية والصراعات الداخلية من اغتيالات ومؤامرات وفتن.

Economic and Financial Crises in Fifteen- Century Egypt[3].

وقد جاءت في الدراسة حول المفكر الاجتماعي المقريزي في بداية القرن، بالرغم من أن المماليك هم من الرقيق إلا انهم أصبحوا سلاطين على دولة هي بالأصل ليست دولتهم، وعلى حساب أنقاض الدولة الأيوبية، وتطرق الباحث إلى الصعوبات الاقتصادية والمالية والتي كان سببها اندلاع الأمراض والأوبئة والطاعون والذي أدى إلى تدهور الوضع الاقتصادي في مصر خلال القرن الخامس عشر، فقد أثر الوباء والأمراض على القطاعات الاقتصادية إضافة إلى الزراعة والصناعة.

الصراع على السلطة في مصر في عهد المماليك البرجية (784-923هـ/1382-1517م)[4].

وقد تطرق الباحث في دراسته إلى الحياة الاقتصادية ولكنه لم يتوسع في فحواها فذكر الإقطاع العسكري، إلا أن الباحث لم يذكر لنا هل هو إقطاع تمليك أم إقطاع استغلال؟ وأضاف الباحث السياسة التعسفية (السجون) التي كان السلاطين يستخدمونها بحق الأمير أو السلطان المنعزل. واستعرض الباحث الحياة الاجتماعية وأثر الصراعات السياسية الداخلية عليه مما أدى إلى انحطاط النظام الإقطاعي وتسلط الحكام على أصحاب الدخل الجيد من الذين كانوا يعملون في الميادين الاقتصادية.

أصل المماليك البحرية ونشأته المماليك: مأخوذة من مفردة (مَلَكَ) وهو الشيءُ الذي يملكه الإنسان ملكاً، والمملوك: العبد الرقيق الذي يباع ويشترى[5]. ولكنه يختلف عن العبد الذي بمعنى العبودية، فالعبد يولد من الرقيق،

---

[3] Abdul Azim Islahi. 2013، *Economic and Financial Crises in Fifteen-Century Egypt*، Journal of Islamic Economics Studies، King Abdulaziz University، Jeddah، Saudi Arabia. Vol 21، No 2،

[4] فاضل كاظم صادق العبادي، 1998م، *الصراع على السلطة في مصر في عهد المماليك البرجية (784-923هـ/1382-1517م)*، أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة الكوفة، كلية الآداب.

[5] أبي الحسن أحمد بن فارس ابن زكريا، معجم *مقاييس اللغة*، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1999م، مج5، ص352، انظر: سعيد عبدالفتاح عاشور، *العصر المماليكي في مصر والشام*، ص11، انظر أيضاً: محمد سهيل طقوش، *تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام*، دار النفائس، القاهرة، 1997م، ص15، شحادة علي الناطور، *التفاعلات الحضارية في فجر الإسلام وضحى الإسلام*، دار الكندي، الأردن، 1997م، ص3، انظر: Russel Jensen، 2002، *Bahri mamluk period (1250-1382)*، Cairo. http://www.webpages.uidaho.edu/arch499/nonwest/cairo/bahri_mamluk_period.htm



والمملوك هو عبد مالِكه، وهو الذي يولد من أبوين حرين ويباع، وإن كانا مختلفين في الجنس[6]. وكما أن كلمة " مماليك" تختلف في معناها عن كلمة " موالي" التي مفردها "مولى"، فإن كلمة مولى مشتق من كلمة وَلِيَ، ومصدرها الولاء واسم المفعول منها مولى[7]. وقد اعترفت معظم الديانات كاليهودية والنصرانية على الاسترقاق والرق[8]بينما الإسلام لم ينص على إلغاء الرِق وتحريمه، ولكنه حضَّ على تحرير الأرقاء وحسن معاملتهم كما نظم العلاقة بينهم وبين ساداتهم، مما يجعلهم إخواناً في الإسلام والإنسانية[9]. إنَّ ظاهرة الرِق ظهرت في فترة كانت من أخطر الفترات في تاريخ العصور الوسطى، حيث كانت منتشرة، وتتوافر الرغبة على شرائهم، وعندما أحس التجار أن سلاطين المماليك وأمراءهم في مصر يقدرون البضاعة بالعطاءات الكثيرة، أكثروا من جلب المماليك من الغلمان والفتيان من بلادهم إلى أسواق الرقيق لبيعهم[10].ويبدوا أن الحصول على الرقيق كان يتم من خلال الخطف والسرقة[11] أو لأسباب أخرى كانتشار القحط والغلاء أو الإصابة بوباء فتهون حينذاك فلذات الأكباد على ذويها فيفرطون فيها للبيع تخفيفا للبلوى وحفظاً للرمق[12]. إن تيار الوافدين من أولئك المماليك ذوي الأجناس المختلفة بصحبة تجار الرقيق (النخاسين) كان لا ينقطع بسبب ازدياد حاجة السلطنة إلى اقتناء المماليك واستخدامهم في الجيش[13].وكان يتم بيع وشراء المماليك في أسواق النخاسة، وتقع هذه الأسواق على الساحل الشمالي من البحر الأسود[14]. ويعد سوق

---

[6] عبدالمنعم ماجد، *نظم دولة سلاطين المماليك البحرية ورسومهم في مصر*، مكتبة لانجلو المصرية، القاهرة، 1979م، ص11.

[7] عبدالمنعم ماجد، *نظم دولة سلاطين المماليك البحرية ورسومهم في مصر*، ص11.

[8] أحمد شفيق، *الرِق في الإسلام*، د.م، القاهرة، 2013م، ص39.

[9]أحمد شفيق، *الرِق في الإسلام*، ص51، انظر: الخربوطلي علي حسني، 1994م، *الحضارة العربية الإسلامية*، القاهرة، مكتبة الخانجي، ص123، انظر: جميل عبدآلله المصري، *الموالي وموقف الدولة الأموية منهم*، مكتبة لانجلو المصرية، القاهرة، 1967م، ص23.

[10]سعيد عبدالفتاح عاشور، *الأيوبيون والمماليك في مصر والشام*، دار النهضة العربية، القاهرة، 1996م، ص178.

[11] عبدالسلام الترمانيني، *الرِق ماضيه وحاضره*، ص85.

[12] محمود رزق سليم ، *عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والادبي*، مكتبة الآداب، القاهرة، 1962م، ج1، ص12، انظر: محمود شلبي، *حياة الملك الظاهر بيبرس*، دار الجيل، بيروت، 1992م، ص11، انظر: أسامة حسن، *الناصر محمد بن قلاوون*، دار الأمل، الهرم، 1997م، ص7.

[13] قاسم عبدة قاسم، *الأيوبيون والمماليك التاريخ السياسي والعسكري*، ص126، انظر: أبي العباس أحمد القلقشندي، *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*، ج4، ص471، انظر: محمود نديم أحمد فهيم، *الفن الحربي للجيش المصري في العصر المملوكي البحري*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1983م ، ص12.

[14] السيد الباز العريني، *المماليك*، دار النهضة العربية، بيروت، 1987م، ص63.



خان مسرور[15] بالقاهرة أشهر أسواق بيع المماليك آنذاك.ثم يأتي سوق الإسكندرية ثانيا من حيث الشهرة[16].ولطالما كانت تلك الأسواق تعد مراكز للحصول على المماليك واقتنائهم في مصر ومما ساعد على رواج تجارة الرقيق ما كان يتوقع من الحظ الحسن والمجد المتوقع للأرقاء في مستقبل حياتهم فقد تدفع بهم الأقدار إلى أن يصلوا إلى ما يصل إليه أحرار الرجال وعقيلات النساء من عز ورفاهية ومجد. وعليه فقد كانت أسواق النخاسة تعج بالمماليك الذين امتلأت بهم القصور السلطانية في مصر.

يتبين من هنا أن المماليك اليحرية هم مجموعة من سكان القبائل الذين اشترتهم الدولة الأيوبية في عهد ملكها الصالح نجم الدين أيوب عند تبوئه عرش مصر وقد منحهم حرية كبيرة وكان الأيوبيون مولعون بشراء العبيد والرقيق والتي ترجع لأصول سلافية من شبه جزيرة القرم وبلاد القوقاز واسيا الصغرى وفارس وتركستان وسيبيريا وبلاد ما وراء النهرين. وكان المماليك الذين جلبهم الأيوبيون خليطاً من الأتراك والشراكسة والروس والأكراد وأقلية أوربية والذين أصبحوا معظمهم من بعدهم سلاطين على مصر[17]. كان الملك الصالح نجم الدين أيوب[18] أول من استكثر من شراء المماليك. ويدل على ذلك ما رواه أبو الفداء (ت 732هـ/1400م) بأن أكثر أمراء عسكره كانوا مماليك[19].حتى بلغ ما اشتراه منهم نحو ألف مملوك[20].ولعل ما اتصف به المماليك من قوة و شجاعة في الحروب

---

[15] خان مسرور: مكانان أحدهما كبير والآخر صغير فالكبير على يسار من سوق باب الزهومة، أحد أبوب القصر الشرقي الكبير الذي بني في عهد الفاطميين سنة (358هـ/969م)، إلى الحريرية وكان موضعه خزانة الورق والصغير على يمينه من سلك من سوق باب الزهوة إلى الجامع الأزهر وكان ساحة يباع فيها الرقيق. ستانلي لينبول، *سيرة القاهرة*، ص225، انظر: تقي الدين أحمد المقريزي، *المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار*، ج2،ص572.

[16] عبدالسلام الترمانيني، *الرق ماضيه وحاضره*، ص85.

[17] قاسم عبده قاسم. (د.ت). *الأيوبيون والمماليك*، مصر، عين الدراسات للبحوث الإنسانية والاجتماعية، ص126.

[18] الملك الصالح نجم الدين أيوب (ت 647هـ/1249م) بن السلطان الملك الكامل بن السلطان الملك العادل بن الأمير نجم الدين أيوب بن شادي الأيوبي، سلطان الديار المصرية، وهو السلطان السادس من ملوك بني أيوب، وأمه جارية سوداء أسمها " وردى المنى". انظر: أبو المحاسن جمال الدين بن تغري بردي، *المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ج3، ص228، انظر: صارم الدين إبراهيم بن محمد بن يدمر العلائي بن دقماق، *النفحة المسكية في الدولة التركية*، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، المكتبة العصرية، بيروت، 1999م، ط1، ص37، انظر: محمد يونس فلح، *الملك صالح نجم الدين أيوب وعلاقته بالقوى السياسية (638-647هـ/1240/1250م)*، مجلة كلية العلوم الإسلامية، المجلد السابع، العدد الثالث عشر، 2013م، ص3. انظر: جمال الدين ابو المحاسن بن تغري بردي، *مورد اللطاف في من ولي السلطنة والخلاف*، دار الكتب، القاهرة، 1997م، ج2، ص16، انظر: شهاب الدين أبي الفلاح عبدالحي بن أحمد الحنبلي، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تح: محمود أرناؤوط، بيروت، دار ابن كثير، 1991م، ج7، ص411، انظر:

Badr al-din Al-Ayni، *Al-Sayf Al- Muhannad Fi Sirat Al- Mu'ayyad*، Edited by: Fahim Muhammed Ulwi Shaltut، Cairo، National Librry Prees، ، 1998، p203.

[19] عمادالدين إسماعيل أبو الفداء، *المختصر في أخبار البشر*، ج3، ص139.

[20] صارم الدين ابراهيم بن محمد بن يدمر العلائي بن دقماق، *نزهة الأنام في تاريخ الإسلام*، تحقيق سميرة طبارة، دار المعارف، بيروت، 1999م، ص186.



كانت السبب الرئيس الذي دعا الصالح أيوب إلى انتهاج سياسة الإكثار من شراء المماليك كي يكونوا درعاً واقياً للدولة الإسلامية[21]. الأمر الذي أدى إلى بروز المماليك كقوة عسكرية جديدة على مسرح الأحداث السياسية بشكل واضح في عهد بني أيوب.

الإقطاع في دولة المماليك البحرية

إن تاريخ إقطاع الأرض في زمن المماليك، يرتبط بظاهرة اقتصادية لها أهميتها وخطورتها، ويعتبر من السمات الأساسية التي تميز الحياة في مصر، لذلك يوصف بزمن الإقطاع[22]. وهو من الإيرادات المالية[23]. والإقطاع أصلها من قَطَعَ أي اقتطع جزءاً من الكل، والقطيعة ما اقتطعه منه، طائفة من أرض الخراج، أي يجعل له إقطاعاً، والقطائع يكون في البلاد التي لا عمارة فيها لأحد[24]. أو نظام من النظم التي ظهرت في الشرق الأوسط في العصور الوسطى[25]، حيث يستخدم الإقطاع محل العطاء أو الرواتب لرجل الجيش[26]. وفي تعريفٍ آخر للإقطاع المملوكي هو ما يتحصل من الأرض من غلة[27] أو مال فضلاً عن إنتاجه بعض الإقطاعات الأخرى التي تجري عليها المكوس[28]. وفي العرف المملوكي كان أمراً شخصياً بحتاً لا دخل لحقوق الملكية أو لأحكام الوراثة فيه، فكان المقطع يحل في الإقطاع محل السلطان ليتمتع بغلاته وإيراداته فحسب، ثم يؤول جميعه إلى السلطان بمجرد انتهاء مدة الإقطاع أو لوفاته

---

[21] Jason Thompson، *A History of Egypt*، America، printing in the united states of America، 2008، p 188.

[22] إن فكرة الإقطاع في التاريخ الإسلامي ظلت محدودة يغلب عليه الطابع الفردي، بسيطرة من قبل حاكم على فرد أو قبيلة. انظر: سعيد عبدالفتاح عاشور، *بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى*، دار الأحد، بيروت، 1977م، ص143.

[54] Felicit Tramontana، *Khubz as Iqta' in four authors from the Ayyubid and early Mamluk period*، Journal، the middle east documentation center، the University of Chicago، tramontane، 2012، pp113-122، p103.

[24] جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، *لسان العرب*، مج5، ج41، ص3677، انظر: الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، *القاموس المحيط*، دار الحديث، القاهرة، 2008م، ص1339.

[25] العصور الوسطى: وهي تلك الحقبة الممتدة من القرن الخامس الميلادي إلى مطلع القرن السادس عشر، وتقسم إلى قسمين: أولها العصور المظلمة وتبدأ من القرن الخامس الميلادي عقب سقوط روما، والثانية من مطلع القرن الحادي عشر إلى نهاية القرن الخامس عشر. انظر: ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، دار الكاتب العربي، القاهرة، 1968م، ص8.

[26] إن قاعدة الإقطاع المملوكي مأخوذة من الإقطاع السلجوقي الذي وضعها وطبقها الوزير نظام الدين، ومن ثم الأيوبيين، ويعتبر من الظواهر الاقتصادية والمالية للدولة المملوكية، حيث استخدموا هذا النظام وتوسعوا فيه توسعاً كبيراً حتى أصبحت من الدول الإقطاعية الكبرى. انظر: منى محمد بدر محمد بهجت، *أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية بمصر*، ج1، ص104- 218.

[27] الغلة: معناها ما يرده بيت المال ويأخذه التجار من الدراهم. انظر: علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، *معجم التعريفات*، ص136.

[28] ورث المماليك دولة أساتذتهم الأيوبيين وانتهجوا طريقهم في أنظمة الحكم بما في ذلك الإقطاع، غير أنهم عدلوه ولم يجعلوه وراثياً. انظر: السيد الباز العريني، *المماليك*، ص168، انظر: أبي العباس أحمد القلقشندي ، *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*، ج3، ص468.



أو بسبب إخلال المقطع بشروط العقد القائم، سواء أكان إقطاع تمليك أو إقطاع استغلال[29]. وعلى هذا فقد سيطر المماليك على مقدرات البلاد واقتسموها، ولكن ليست على الطريقة التي كانت مقسومة في الدولة الأيوبية والتي كانت على شكل نظام وراثي[30]، ولذلك أعطى المقريزي[31] فكرة عن كيفية توزيع الأراضي في العهد المملوكي فيقول: ((إن الأراضي المصرية قسمت على سبعة أقسام: قسم خاص بالديوان السلطاني[32]، وهو على ثلاثة أجزاء منه ما يجري في الديوان الخاص[33]ومنه ما يجري في الديوان المفرد[34]،

وما يجري في الوزارة[35]، وقسم أُقطِع للأجناد والأمراء، وقسم وَقف على الجوامع والمدارس والخوانق، وجهات أكبر، وآخر عرف بالأحباس أُقطِع لأناس يقومون على خدمة المساجد، ويستغلون تلك الأراضي، إلى جانب قسم خاص أصبح يُشتَرى ويباع ويورث ويوهب لكونه أُشتُرِيَّ من بيت المال، أما القسم السادس فكان لا يزرع للعجز عن زراعته، فأصبح مراعي للمواشي أما القسم الأخير فكان لا تسقيه مياه النيل فهو قفر))[36]. إلا أن هذا التقسيم

[29] إقطاع تمليك هو الإقطاع العادي، وإقطاع إستغلال هو إقطاع شخص خراج جهة معينة. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص21، انظر:

Felicita Tramontana *Khubz as Iqta' in four authors from the Ayyubid and early Mamluk period*، p108.

[30] Rory Cahill، *Structural Changes in Taxation and Fascal Administration during the Reign of al- Nasir Muhammad bin Qalawun*، p3.
http://michiganjournalhistory.files.wordpress.com/2014/02/cahill.pdf.

[31] تقي الدين أحمد المقريزي: المعروف ب (تقي الدين) أحمد بن علي بن عبدالقادر بن بن محمد بن ابراهيم بن تميم العبدي الحسيني، ولد في القاهرة سنة (766هـ/1364م) وتوفي سنة (845هـ/1441م)، أما لقبه فهو نسبة إلى مقريز، وهر حارة في بعلبك في لبنان، التي عاش فيها أسلافه من قبل، وتلقى تعليمه في القاهرة على يد مجموعة كبيرة من علماء ذلك العصر وخصوصاً جده ، فقد كان من فقهاء المذهب الحنفي، ومن أبرز شيوخه ابن خلدون. انظر: عماد رفيق خالد بركات، في الفكر الاقتصادي عند المقريزي: الأزمات الإقتصادية، رسالة دكتوراه، ماليزيا، الجامعة الإسلامية العالمية، كلية الإقتصاد والعلوم الإدارية، 2002م، ص21.

[32] هو الديوان العالي خزانة السلطان، ويعبر عن الإيرادات المخصصة على الدواوين السلطانية، وتسمى الإقطاعات. انظر: ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، ص64.

[33] الديوان الخاص (الملكي): وهو الذي يشرف على الإقطاع السلطاني والنظر في أمواله والتحدث في جهاته ومضافاته، وأعظم بلاده وأغناها. انظر: ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، ص64، انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، 76.

[34] الديوان المفرد: وهو الديوان المختص بما أفرد من البلاد لصرف غلتها على مماليك السلطان، من رواتب وطعام للخيل وكسوة، وأنه من منشآت العصر الفاطمي في مصر. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص79.

[35] الوزارة: وهي المرتبة التي تأتي بعد الخليفة والمكونة من الولاة والقضاة والقادة، وعلى رأسها الوزير الذي في أعلى الرتب بعد رتبة الخليفة وله الوكالة عنه في الحل والربط. انظر: طيبة صالح الشذر، *ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ*، دار قباء، القاهرة، 1998م، ص178.

[36] تقي الدين أحمد المقريزي، *المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار الخطط* ، ج1، ص279.



انطوى على حقائق رافقت العصر المملوكي، وقد أوضح (بولياك) مقادير هذا التقسيم، وأشار إلى أن الأراضي كانت إقطاعات تجري في الدواوين السلطانية وإقطاعات للأمراء والجند، إلا قسم ضئيل كان وقفاً على المؤسسات الدينية والعاملين ولا يعتد به لقلته[37]. وكان يعتمد في مصر على القيراط[38] كوحدة لتوزيع الإقطاعات، وبموجبه قسمت الأراضي المصرية إلى أربعة وعشرين قيراطاً، وزعت في بداية الدولة المملوكية الأولى على النحو الآتي: أربعة قراريط للسلطان وعشرة للأمراء والعشرة الباقية للأجناد[39]. ومن خلال هذا التقسيم لاحظ الباحث مدى هيمنة وسيطرة السلاطين على الأراضي الزراعية ومدى استبدادهم في تلك الإقطاعات.

وكان السلطان يوزع الإقطاعات وفق مشيئته، حيث يفرد لنفسه وكبار أمرائه أجود الأراضي ولمن يليهم في المراتب الأراضي المتوسطة الجودة وأما الأراضي المتبقية فكانت من نصيب أجناد الحلقة وغيرهم ممن شملهم الإقطاع[40]. حتى الأوقاف الإسلامية تعرضت للإقطاع وجميع موارد الدولة، فالسلطان احتكر المعادن وأقطعها لأمرائه[41]، وأهم المعادن التي كان يجري إقطاعها: الملح والشب[42] والنطرون[43]. وقد اضطرب أمر الإقطاعات في عهد السلطان الأشرف خليل بن قلاوون حيث أورد ابن تغري بردي ما يتعلق ببدر الدين بيدرا نائب السلطنة في عهد السلطان

---

[37] جان بولياك، *الإقطاعية في مصر وسوريا ولبنان*، ترجمة عاطف كرم، دار المكشوف، بيروت، 1949م، ص38، انظر: أبي العباس أحمد القلقشندي، *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*، ج3، ص455–458.

[38] القيراط: أصله قَرَّطَ عليه إذا أعطاه قليلاً قليلاً، هو جزء من أجزاء الدينار، وهو نصف عشر في أكثر البلاد، وأهل الشام يجعلونه جزءاً من أربعةٍ وعشرينَ، وإن كان قد خص الله تعالى ذكرها في مصر، فإن القيراط مذكور في غيرها. انظر: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، *القاموس المحيط*، دار الحديث، القاهرة، 2008م، ص3591.

[39] لم يسمح السلطان الناصر محمد بن قلاوون أن يقطع المماليك موارد أخرى بجوار الأراضي الزراعية، وألغى ذلك حين راك البلاد بالروك الناصري، وجعل الإقطاعات في مصر مقتصرة على الأراضي دون غيرها، وبذلك أصبحت الإقطاعات كلها بلاداً. انظر: مجدي عبدالرشيد بحر، *القرية المصرية في عصر سلاطين المماليك (648-923هـ/1250-1517م)*، ص95.

[40] محمود نديم أحمد فهيم، *الفن الحربي للجيش المصري في العصر المملوكي البحري (648-783هـ/1250-1383م)*، ص59.

[41] صارت الإقطاعات ترد من جهة الملوك والسلاطين على سائر الأموال، ثم تفاحش الأمر حتى زادوا فيه وأقطعوا المكوس على اختلاف أصنافها. انظر: ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، ص12.

[42] الشب: هو حجر يجري استعماله في الصباغة، ويحرص التجار الأجانب على الحصول عليه، ويتولى ديوان السلطان أمر بيعه واستخراجه، ويوجد بصحراء الصعيد في مصر. انظر: السيد الباز العريني، *الشرق الأدنى في العصور الوسطى*، دار النهضة العربية، القاهرة، 1967م، ص193، انظر:
Ibn Mamati، *Kitab Qawanin Al- Dawawin*، p 328.

[43] النطرون: نوع من أنواع المعادن التي يتم إستخراجها من باطن الأرض وهو على نوعين أحمر وأخضر ويوجد في البر الغربي من أرض مصر، وهناك وادي بمصر يسمى حالياً بوادي النطرون، وهو بجنوبها. انظر:
p 334.، Madbouli Bookshop، Cairo، *Kitab Qawanin Al- Dawawin*، 1991، A،Ibn Mamati



خليل، حيث فوض السلطان الأمير بيدرا بنيابة السلطنة في سنة (689هـ/1290م)، قال: ((أنهم وجدوا في خزانة طُرُنطاي[44] من الذهب العين ألفي ألف دينار وأربعمائة ألف دينار وألفي حِياصةٍ ذهب وألف وسبعمائة كلّوتة مزركشة، ومن الدراهم ما لا يحصى، فاستولى الأشرف خليل على ذلك كله، وفرّقهُ على الأمراء والمماليك، في أيسر مدة، إضافة إلى الأقمشة والخيول والجمال والبغال والمتاجر، واحتاج أولاد طُرُنطاي من بعده إلى الطلب إلى الناس من الفقر)). وقد ذكر المقريزي أن ولد طُرُنطاي حضر بين يديّ الأشرف بعد أيام من مقتل والده، فوجده الأشرف أعمى، وعلم منه أن أهله ليس عندهم ما يأكلون، فَفَرَّقَ له السلطان وأفرج عن أملاك طُرُنطاي[45]. وقد جرت العادة أن يتولى السلطان بنفسه إلحاق المماليك بالخدمة وترتيب درجاتهم، فإذا حضر أمامه من يطلب الإقطاع أو وقع اختياره على أحد أمر ناظر الجيش بالكتابة، فيكتب ورقة تسمى المثال[46]. فالمماليك البحرية خرجوا عن حدود الشرع، وأضحت الدولة الإقطاعية الكبرى في الشرق الأوسط في العصور الوسطى آنذاك.

الروك في دولة المماليك البحرية

وفعله (راك) وهي عملية مسح الأراضي الزراعية وفك الزمام وتعديل الخراج[47]. وصف الروك بأنه سلاح ذو حدين، فهو من جانب خدم المماليك على اختلاف طبقاتهم ومن جانب آخر كان يثير المشاكل وينكأ الصراعات بين المماليك أنفسهم.

حيث عمل السلطان حسام الدين لاجين الروك الحسامي (697هـ/1297م)، أول روك للأراضي المصرية، وسببه أن الأمراء يأخذون الكثير من إقطاعات الأجناد فلا يصل إلى الأجناد منها شيء ويصير ذلك الإقطاع في دواوين الأمراء، ويحتمي بها قطاع الطريق، وتثور بها الفتن، وتقوم بها المشاجرات، ويمنع منها الحقوق والمقررات

---

[44] حسام الدين أبو سعيد طُرُنطاي بن عبدآلله المنصوري الأمير الكبير، كان أوحد أهل عصره، وكان عظيم دولة أستاذه الملك المنصور قلاوون، كان بينه وبين الأمير علم الدين الشجاعي عداوة على الرتبة، فسلمه الأشرف إلى الشجاعي وأمر بتعذيبه، فبسط الشجاعي عليه العذاب أنواعاً إلى أن مات سنة (689هـ/1290م). فغسلوه وكفنوه ودفنوه بظاهر الزاوية، فلما تسلطن كتبيغا نقله إلى مدرسته بالقاهرة ودفنه بها. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج7، ص324، انظر: شهاب الدين أحمد عبدالوهاب النويري، *نهاية الإرب في فنون الأدب*، ج31، ص117.

[45] تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك في معرفة دول الملوك*، ج2، ص219.

[46] المثال: وهو أمر دون الفرمان والمنشور، كان المثال في العصر المملوكي، أمراً يصدر عن ديوان الجيش بمنح إقطاع أو بتحويله أو بإعادته أو بزيادته. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص135.

[47] من المصطلحات الواردة في العصر المملوكي. تاريخ المشاهدة: 2014/10/3م.

http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=55970



الديوانية، وتصبح مأكلة لأعوان الأمراء، ومستخدميهم، ومضرة على أهل البلد التي تجاورها. فأبطل السلطان ذلك، ورد تلك الإقطاعات على أربابها وإخراجها بأسرها من دواوين الأمراء[48]، وذلك عن طريق إجراء ذلك الروك[49]. وفي الوقت الذي كثرت فيه الشكوى المقدمة من بعض كبار رجال المماليك ضد الفوضى والاضطراب في تلك الإقطاعات التي كانت تمنح لهم، إذ هي معرضة للزيادة والنقصان ومن هذا الباب أمر السلطان حسام الدين لاجين بمسح البلاد المصرية للمرة السادسة في تاريخ مصر، وللمرة الأولى في دولة المماليك البحرية وقسمها لاجين تقسيما آخر جعل بمقتضاه للأمراء والأجناد أحد عشرة قيراطا وزع عشرة منها وأبقى القيراط الحادي عشر لزيادة إقطاع من يتضح أنه قد حاق به شيء من الغبن، وجعل للسلطان أربعة قراريط كما كانت الحال في الروك السابق، وخصصت التسعة قراريط الباقية لأفراد الفرق الجديدة في الجيش[50]. ويعتبر الروك الحسامي السادس من حوادث الروك في مصر في العصور الوسطى بعد روك صلاح الدين الأيوبي، ويكون عملية قياس الأرض وتثبيتها في سجلات الدولة مرة في كل ثلاثين سنة[51]. وكان الروك الحسامي أول روك للأراضي المصرية، وسمي بالحسامي نسبة إلى حسام الدين لاجين الذي كان قد تولى السلطنة سنة (696هـ/1296م)، فعمل على مسح البلاد وقسمها تقسيماً جديداً بدل التقسيم القديم، عرف في التاريخ باسم ((الروك الحسامي))[52]. وبعد جهود مضنية استمر الروك أربعة وخمسين يوماً بدءاً من السادس عشر من جمادي الأولى وانتهاءاً بالثامن من رجب من سنة (697هـ/1297م)، ووزعت مثالات الأمراء، وفي اليوم التالي وزعت أيضاً مثالات مقدمي الحلقة (المماليك)[53]، ثم وزعت مثالات

[48] تقي الدين أحمد المقريزي، *المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار*، ج1، ص254.

[49] الروك: مصدرها رَوْك، هو مسح الأراضي الزراعية في بلد من البلدان لتقدير الخراج المستحق عليه لبيت المال، انظر: ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، ص97، انظر: صفوان طه حسن، *تاريخ الأيوبيين والمماليك*، ص199، انظر: تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، ج2، ص289، انظر: رينهارت دوزي، *تكملة المعاجم العربية*، ترجمة محمد سليم النعيمي، الأعظمية، بغداد، 1981م، ج5، ص255.

[50] محمد ابن احمد ابن إياس، *بدائع الزهور في تاريخ الدهور*، ج1، ص115، انظر: تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك في معرفة دول الملوك*، ج2/ص289، انظر: السير ويليم موير، *تاريخ دولة المماليك في مصر*، ص74.

[51] ابراهيم علي طرخان، *النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*، ص96.

[52] منى محمد بدر محمد بهجت، *أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية بمصر*، ص221.

[53] مقدم المماليك: وهو الذي يتولى أمر المماليك للسلطان أو الأمير عن الخدم الخصيان المعروفين بالطواشية، ومقامه فيهم مقام أمير النوبة. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص142.



أجناد الحلقة[54]، وأقطعت البلاد تبعاً لهذا الروك للأمراء والأجناد كاملة، إلا أن الأمراء لم يرضوا عن هذا الروك، فقد ذكر المقريزي أن السلطان لاجين ((تولى تفرقة المثالات على الأمراء والمقدمين[55] فبان له في وجوههم التغير لقلة العبرة[56]))[57]. أما مثالات الأجناد فقد تولى أمر توزيعها منكوتمر[58]– نائب السلطنة – فلم يجسر أحد أن يعترض على مقدار إقطاعه خوفاً منه، واستمر منكوتمر في عملية التوزيع هذه عدة أيام[59]. وعليه فقد ساهم هذا التوزيع غير المرضي بتأجيج الخلافات بين كبار الأمراء ورجال الدولة المملوكية وبدأت بوادر النزاع والصراع تظهر بشكل علني بسبب ذلك التوزيع الذي عده البعض غير عادل. وبموجب الروك الجديد تقلص نصيب الأمراء وأجناد الحلقة معاً إلى النصف تقريباً مما فرق أكابر الأمراء عن السلطان لاجين ، إضافةً إلى سوء استغلال منكوتمر لمنصبه، مما كان له الأثر الأكبر في ذلك[60]. فقد ذكر المقريزي ما حل بالمعارضين لعملية توزيع تلك الإقطاعات فقال: ((شق ذلك على الأجناد وتجمعت طائفة منهم، ورموا مثالاتهم، وقالوا: "إنا لم نعتد بمثل هذا فإما أن تعطونا ما يقوم بكفايتنا وإلا فخذوا أخبازكم[61]، وإما نخدم الأمراء أو نقيم بطالين"، فغضب منهم منكوتمر وأمر الحُجَّاب فضربوهم وأخذ سيوفهم وسجنهم، وبالغ في الفحش، وصار ينظر إلى الأمراء وهو يقول: "أيما قائد يأتي ويشتكي من خبزه، فإما أن يخدم وإلا فإلى لعنة الله"، فعرف الأمراء أنه يعنيهم فسكتوا على مضض))[62]. وكذا ذكر ابن تغري بردي[63]

---

54 أجناد الحلقة: وهم الجنود المرتزقة من غير مماليك السلطان، ولكل أربعين جندياً يقدم عليهم واحد منهم، لا يقودهم مقدمهم إلا إذا خرجوا إلى الحرب أو السفر. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص12.

55 مقدم الخاص: وهو المتحدث عن الأعوان والمتصرفين بديوان خاص. أي المتخصص بالسلطان. انظر: محمد أحمد دهمان، *معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*، ص142.

56 العبرة: هو مقدار المساحة والمتحصل. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، ص77.

57 تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، ج2، ص291.

58 هو منكوتمر بن عبدالله الحسامي المنصوري نائب السلطنة بمصر وهو مملوك السلطان حسام الدين لاجين. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *مورد اللطاف في من ولي السلطة والخلاف*، ج2، ص52، انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، ص88.

59 تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، ج2، ص290-291.

60 صفوان طه حسن، *تاريخ الأيوبيين والمماليك*، ص199.

61 أخباز: ومفردها خبز وهي قطعة من الأرض كانت تمنح إلى الأمير أو أي شخص من المجندين ويستعمل حاصلها لغرض المعيشة. انظر: رينهارت دوزي، *تكملة المعاجم العربية* ، ج4، ص15.

62 تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، ج2، ص291.

63 يوسف بن تغري بردي بن عبدآلله، الأمير جمال الدين أبو المحاسن ابن الأمير الكبير سيف الدين تغري بردي. أتابك العساكر بالديار المصرية، ولد سنة (813هـ/1410م)، وتوفي سنة (874هـ/1470م، وهو من طبقة العيني والمقريزي، وله مؤلفات كثيرة وخاصة حول عصر المماليك، ولا يسعني أن أذكرها كلها. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *مورد اللطاف في من ولي السلطة والخلاف*، ج1، ص16.



أن منكوتمر جلس ليفرق المثالات على العساكر، فكان كل من يقع له مثال لا سبيل له إلى المراجعة فيه، فمن الجند من سعدوا ومنهم من شقى[64]. وكان هذا الروك سبباً في هلاك المماليك في مصر، كما ذكر في كتابي المنهل الصافي والسلوك. حيث أدى هذا التقسيم إلى قلة واردات الإقطاعات وقلة أرزاق الجند والأمراء من أرض مصر، و لم يرض الأمراء ما نزل بهم من الظلم في هذا الروك، أما عامة الناس فقد غضبوا من السلطان لاجين لإهماله وتمنى كل أحد زواله وكثر الدعاء عليه[65]. بعد أن كان متحصل الإقطاع الواحد في عهد السلطان قلاوون، يتراوح ما بين عشرة آلاف درهم عن كل من الإقطاعات الصغيرة، وثلاثين ألفاً عن كل الإقطاعات الكبيرة، إلا أنه تناقص بعد عمل الروك الحسامي إلى عشرين ألفاً للإقطاعات الكبيرة فما بال الإقطاعات الصغيرة[66]. ومما زاد من نقمة الأمراء أن منكوتمر لم يقبل شفاعة الأمراء لعدد من الذين تم حبسهم من الأجناد، مما دفعهم إلى شق عصا الطاعة، ونشر روح التذمر والعصيان في البلاد، والتي فتحت البلاد على مصراعيها أمام فتنة قاتلة، كادت أن تتحول إلى صراع ونزاع لا ينتهي، مقتضاها المطالبة بالقضاء على كل من السلطان لاجين ونائبه منكوتمر الذي أساءَ كثيراً للخاصة والعامة بسبب ذلك التقسيم للإقطاعات[67]. ذكر ابن تغري بردي ذلك في قوله:((وكان عمل هذا الروك وتفرقته من أكبر الأسباب وأعظمها في فتك الأمراء بالسلطان الملك المنصور لاجين وقتله وقتل نائبه منكوتمر))[68]. فمن المتاعب الذي خلفه الروك الحسامي للسلطان الناصر محمد بن قلاوون عند عودته للسلطنة للمرة الثانية سنة (698هـ/1298م)، اشتداد العداء العنصري بين المماليك الترك والجراكسة[69]. ومع كل تلك الفوضى والاضطراب

---

64 جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *مورد اللطاف في من ولي السلطة والخلاف*، ج2، ص52، انظر: تقي الدين أحمد المقريزي، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، ج2، ص291، انظر: ركن الدين بيبرس المنصوري الداودار، *زبدة الفكر في تاريخ الهجرة*، تحقيق دونالد س. ريتشارد، الشركة المتحدة للتوزيع، بيروت، ج42، 1998م، ص320.

65 لقد استاء الأمراء من فعل السلطان لاجين وأخذوا يكيدون له وزاد من سخطهم حين راك السلطان البلاد بالروك الحسامي، وكان سبباً في هلاكه. انظر: سعيد عبدالفتاح عاشور، *العصر المماليكي في مصر والشام*، ص115، انظر: بيبرس المنصوري، *مختار الأخبار- تاريخ الدولة الأيوبية ودولة المماليك*، ص107.

66 جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، ص78.

67 الولد الخبيث يكون سبباً لجلب اللعنة لوالده. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، ص80، انظر: شهاب الدين أحمد عبدالوهاب النويري، *نهاية الإرب في فنون الأدب*، ج31، ص228.

68 لمَّا بلغ السلطان لاجين أفعال نائبه منكوتمر وبتصرفه اللا أخلاقي وسبه الأمراء والأجناد وزجهم في السجن، عنفه وعاتبه (أي لامهُ)، حيث عمل على إخراج الأجناد (الجنود المرتزقة) من السجن بعد أيام، وكان منكوتمر سبباً في قتل السلطان لاجين إضافة إلى الروك. انظر: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، ج8، ص78، انظر: ركن الدين بيبرس المنصوري الداودار، *زبدة الفكر في تاريخ الهجرة*، ج42، ص324.

69 أخذ الناصر محمد على عاتقه تطبيق سياسته الإقتصادية الصارمة بشأن ذلك الروك الذي أوجده كسياسة إقتصادية للحد من حالات التذمر والفوضى التي عمت تلك الإقطاعات. انظر: السيد الباز العريني، *المماليك*، ص177.



الذي أحدثه الروك الحسامي فقد شرع الناصر محمد بن قلاوون بعد اعتلائه عرش السلطنة على تغيير ذلك الروك الحسامي، وعمل الروك الناصري نسبة إليه[70]. وهو الروك الثاني في تاريخ دولة المماليك البحرية والسابع في تاريخ مصر الإسلامية، واستخدمه السلطان الناصر في الحد من نفوذ بعض الأمراء الذين يتخوف منهم، وهكذا كان الروك في خدمة السياسة. وعلى هذا الأساس فإن تلك الإقطاعات أصبحت أحد الأسباب الرئيسة لضعف الاقتصاد، ومن ثم التأثير سلباً على الحياة السياسية من خلال خلق حالة عدم الاستقرار والصراعات بين الأمراء والسلاطين.

الخاتمة

استطاع الباحث تحديد سمات منهج السلاطين وهو إيمانهم بمبدأ الانفراد بالسلطنة، دون مراعاة للمسؤولية والأفراد ومبدأ المحاسبة، غير أن السلطان كان كل تركيزه على الدولة بقدرٍ كبير. وبما أن منهج الدراسة قد اعتمد على الوصف والتحليل، لذلك يبدو للباحث أنه يستحق مقارنتها مع الوقت الحالي، وأنه يستحق أن يتبع من قبل المختصين في التاريخ الإسلامي. حيث قام برصد خصائص الاقتصاد المملوكي، فجاءت هذه الخصائص لتؤكد أن الاقتصاد المملوكي لم يكن اقتصاداً بسيطاً، فتعددت فيه انواع الملكية – بالرغم من وجود نظام الإقطاع، فقد تدخلت الدولة في هذا الاقتصاد بشكل غير محدود، وقد استنتج:- أن الاقتصاد المملوكي احتوى على جذور ساعدت على ظهور مشاكل اقتصادية أدت إلى صراعات داخلية بين السلاطين والأمراء أنفسهم. بالرغم من أن المماليك البحرية تربوا تربية دينية عسكرية، إلا أنهم عمدوا إلى الفساد الإداري، ولا بُدَّ من ربط العوامل الاقتصادية بالأخلاق للاستفادة منها في إدارة الاقتصاد الحديث. وقد تبينت من خلال الدراسة أن ما نسميه اليوم بالقطاع الخاص الذي يتولى الإنفاق على الفقراء الذين يعانون من تدني في مستوى المعيشة، أن يقوم بمساعدة في توزيع الثروة دون احتكار أو انحياز لأي فئة أو حزبٍ أو فصيلةٍ معينة.

[70] تقي الدين أحمد المقريزي، *المواعظ والإعتبار بذكر الخطط و الآثار*، ج1، ص255.



المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن إياس، محمد بن احمد. 1960م. *بدائع الزهور في وقائع الدهور*. القاهرة: مطابع الشعب.

ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن. 1992م. *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة* تحقيق. محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن. 1997م. مورد *اللطاف في من ولي السلطنة والخلاف*. القاهرة: دار الكتب.

ابن دقماق، صارم الدين ابراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي. 1999م، *النفحة المسكية في الدولة التركية*، تحقيق.عمر عبدالسلام تدمري، بيروت، المكتبة العصرية.

ابن دقماق، صارم الدين ابراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي. 1999م. *نزهة الأنام في تاريخ الإسلام*.تحقيق. سميرة طبارة. بيرت: دار المعارف.

ابن زكريا، أبي الحسن أحمد بن فارس. 1999م. معجم *مقاييس اللغة*. تحقيق. عبدالسلام محمد هارون. بيروت: دار الجيل.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم. 1882م. *لسان العرب*. القاهرة: دار المعارف.

أبو الفداء، عمادالدين إسماعيل. د.ت. *المختصر في أخبار البشر*. تحقيق. محمد زينهم. القاهرة: دار المعارف.

أبو المحاسن جمال الدين بن تغري بردي، *المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985م، ج3، ص228.

بحر، مجدي عبدالرشيد. 1999م. *القرية المصرية في عصر سلاطين المماليك*. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب.

بركات، عماد رفيق خالد. 2002م. في الفكر الإقتصادي عند المقريزي: الأزمات الإقتصادية.رسالة دكتوراه. ماليزيا. الجامعة الإسلامية العالمية. كلية الإقتصاد والعلوم الإدارية.الفيروز آبادي،

بهجت، منى محمد بدر محمد. 2002م. *أثر الحضارة السلجوقية في دول شرق العالم الإسلامي على الحضارتين الأيوبية والمملوكية بمصر*. القاهرة: مكتبة الزهراء.

بولياك، جان. 1949م. *الإقطاعية في مصر وسوريا ولبنان*. ترجمة عاطف كرم. بيروت: دار المكشوف.

الترمانيني، عبدالسلام. 1990م. الرق ماضيه وحاضره. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف. 1988م. معجم *التعريفات*. تحقيق. محمد صديق المنشاوي، القاهرة: دار الفضيلة.

جلايلي، أحمد. 2007م. *الحياة الثقافية في مصر المملوكية*. الأثر- مجلة الآداب واللغات. الجزائر:جامعة قاصدي مرباح. العدد السادس، ص170-180.

حسن، أسامة. 1997م. *الناصر محمد بن قلاوون*. الهرم: دار الأمل.

حسن، صفوان طه. 2010م. *تاريخ الأيوبيين والمماليك*. عمان: دار الفكر.

الحنبلي، شهاب الدين أبي الفلاح عبدالحي بن أحمد بن محمد العكري. 1991م. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. تحقيق. محمد أرناؤوط. بيروت: دار ابن كثير.

الخربوطلي، علي حسني. 1994م. *الحضارة العربية الإسلامية*. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الداودار، ركن الدين بيبرس المنصوري. 1998م. *زبدة الفكر في تاريخ الهجرة*. تحقيق. دونالد ريتشارد.بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع.

دهمان، محمد أحمد. 1990م. معجم *الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي*. بيروت: دار الفكر.

دوزي، رينهارت. 1981م. *تكملة المعاجم العربية*. ترجمة. محمد سليم النعيمي. بغداد: الأعظمية.

سليم، محمود رزق. 1962م. *عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والادبي*، مكتبة الآداب، القاهرة.

الشذر، طيبة صالح. 1998م. *ألفاظ الحضارة العباسية في مؤلفات الجاحظ*. القاهرة: دار قباء.

شفيق، أحمد. 2013. *الرِق في الإسلام*. القاهرة: د.م.

شلبي، محمود. 1992م. *حياة الملك الظاهر بيبرس*. بيروت: دار الجيل.

طرخان، ابراهيم علي. 1968م. النظم *الإقطاعية في الشرق الأوسط في العصور الوسطى*. القاهرة: دار الكاتب العربي.



طقوش، محمد سهيل. 1997م. *تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام*. القاهرة: دار النفائس.

عاشور، سعيد عبدالفتاح. 1976م. *العصر المماليكي في مصر والشام*. القاهرة: دار النهضة.

عاشور، سعيد عبدالفتاح. 1977م. *بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى*. بيروت: دار الأحد.

عاشور، سعيد عبدالفتاح. 1996م. *الأيوبيون والمماليك في مصر والشام*. القاهرة: دار النهضة العربية.

العريني، السيد الباز. 1967م. *الشرق الأدنى في العصور الوسطى*. القاهرة: دار النهضة العربية.

العريني، السيد الباز. 1987م. *المماليك*. بيروت: دار النهضة العربية.

فاضل كاظم صادق العبادي، 1998م، *الصراع على السلطة في مصر في عهد المماليك البرجية (784-923هـ/1382-1517م)*، أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة الكوفة، كلية الآداب.

فلح، محمد يونس. 2013م. *الملك صالح نجم الدين أيوب وعلاقته بالقوى السياسية (638-647هـ/1240-1250م)*. مجلة كلية العلوم الإسلامية. المجلد السابع. العدد الثالث عشر. ص1-35.

فهيم، محمود نديم أحمد. 1983. *الفن الحربي للجيش المصري في العصر المملوكي البحري*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

قاسم، قاسم عبده. د.ت. *الأيوبيون والمماليك*. مصر: عين الدراسات للبحوث الإنسانية والإجتماعية.

القلقشندي، أبي العباس أحمد. 1922م. *صبح الأعشى في صناعة الإنشا*. القاهرة: دار الكتب المصرية

لينبول، ستانلي. د.ت. *سيرة القاهرة*. ترجمة. الأخوان حسن وعلي إبراهيم حسن. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

ماجد، عبدالمنعم. 1979م. *نظم دولة سلاطين المماليك البحرية ورسومهم في مصر*. القاهرة: مكتبة لانجلو المصرية.

مجد الدين الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. 2008م. *القاموس المحيط*. القاهرة: دار الحديث.

المصري، جميل عبدآلله. 1967م. *الموالي وموقف الدولة الأموية منهم*. القاهرة: مكتبة لانجلو المصرية

المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي. 1987م. *المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار* القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.



المقريزي، تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي. 1997م، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، تحقيق. محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية.

المنصوري، بيبرس. 1993م. *مختار الأخبار- تاريخ الدولة الأيوبية ودولة المماليك البحرية*. تحقيق عبدالحميد صالح حمدان. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

موير، السير ويليم. 1995م. *تاريخ دولة المماليك في مصر*. ترجمة. محمود عابدين و سليم حسن. القاهرة: مكتبة مدبولي.

الناطور، شحادة علي. 1997م. *التفاعلات الحضارية في فجر الإسلام وضحى الإسلام*. الأردن: دار الكندي.

النووي، الحافظ محي الدين أبو زكريا بن شرف. د.ت. *المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. الرياض: بيت الأفكار الدولية.

النويري، شهاب الدين أحمد عبدالوهاب. 2004م. *نهاية الإرب في فنون الأدب*. تحقيق.نجيب مصطفى فواز و حكمت كشلي فواز. بيروت: دار الكتب العلمية.

المراجع الإنكليزية

Al-Ayni، Badr al-din. 1998. Al-Sayf Al- Muhannad Fi Sirat Al- Mu'ayyad. Edited
by: Fahim Muhammed Ulwi Shaltut، Cairo: National Librry Prees

Alliyan A. al-Jalludi، 2008، Military Feudalism during the Era of the Great Saljuq
Sultans:Reading in the contribution of Nizam al-Mulk Tosi to Its Establishment and Development،Jornal of Jordanian History and Archoelogy، Jordan، Mafraq، Al-al bayt University، Department of History، Vo2، No1. P(43-68).

Cahill، Rory. Structural Changes in Taxation and Fascal Administration during theReign of al Nasir Muhammad bin
Qalawun.http://michiganjournalhistory.files.wordpress.com/2014/02/cahill.pdf



Fawzi Khalid Al-Tawahih، 2012، The Military Iqta "in Bilad Al- Sham in the Ayyubid Period (570- 648 A.H/ 1174-1250)، Jornal of Jordanian History and Archoelogy، University of Jordan،Faculty of Art، Department of History، Vo6، No3. P(1-31).
http://www.webpages.uidaho.edu/arch499/nonwest/cairo/bahri_mamluk_period.htm

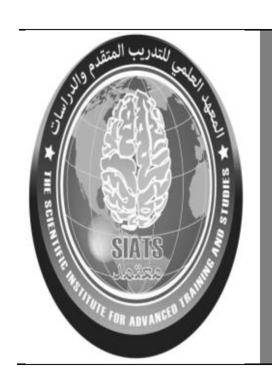
Ibn Mamati، A، 1991، Kitab Qawanin Al- Dawawin، Cairo: Madbouli Bookshop
Abdul Azim Islahi. 2013، *Economic and Financial Crises in Fifteen- Century Egypt*، Journal of
Islamic Economics Studies، King Abdulaziz University، Jeddah، Saudi Arabia. Vol 21، No 2.

Jason Thompson. 2008، *A History of Egypt*، America، printing in the united states of
America.Russel Jensen، 2002، *Bahri mamluk period (1250-1382)*، Cairo.

Tramontana، Felicita، 2012، Khubz as Iqta' in four authors from the Ayyubid and early Mamluk period، Journal، the middle east documentation center، the University of Chicago، tramontane.p113-122.

من المصطلحات الواردة في العصر المملوكي. تاريخ المشاهدة: 2014/10/3م.
http://www.sahab.net/forums/index.php?showtopic=55970





SIATS Journals

Journal of Islamic Studies and Thought for Specialized Researches

(JISTSR)

Journal home page: http://www.siats.co.uk



مجلة الدراسات الإسلامية والفكر للبحوث التخصصية

العدد 1، المجلد 1، كانون أبريل 2015م.

e-ISSN: 2289-9065

MALAYSIA'S EFFORTS IN ACADEMIC AND RESEARCH DEVELOPMENT IN THE FIELD OF THE HOLY QURAN (THE RESEARCH CENTER OF THE KORAN AT THE UNIVERSITY OF MALAYA MODEL)

جهود ماليزيا في التطوير الأكاديمي والبحثي في مجال القرآن الكريم

(مركز بحوث القرآن في جامعة ملايا أنموذجاً)

البروفيسور الداتؤ الدكتور محمد يعقوب ذو الكفل بن محمد يوسف

د. أحمد كسّار – معتصم عم علي

جامعة ملايا/ أكاديمية الدراسات الإسلامية

ماليزيا

amalimutasem@yahoo.com

1436هـ – 2015م



ARTICLE INFO

Article history:
Received 28/2/2015
Received in revised form 31/3/2015
Accepted 1/4/2015
Available online 15/4/2015

Keywords:
Insert keywords for your paper

الملخص

نزل القرآن الكريم على سيّد المرسلين بإعجاز لا يُحصى ولا يُحصر، فالإعجاز البلاغي والدلالي واللغوي ما هو إلاّ واحداً من إعجازاتٍ لم يفرغ العلماء حتى عصرنا وبعد نزول القرآن بألف وأربع مئة سنة ويزيد من تعدادها وحصرها. وفي كلّ يوم، وفي كلّ علم نجد الإعجازات التي أثبتها القرآن الكريم تظهر وتتكشّف. فكان لارتباط العلوم العصرية المتطورة مع القرآن الكريم أثر كبير في حياة المسلمين وتربيتهم، كما أنّ الأثر أكبر لغير المسلمين الذين يعودون أدراجهم في التفكير، كي يروا أنّ الإسلام هو دين الحقّ للناس أجمعين.

لذلك سعت عقول نيّرة في جامعة ملايا بإنشاء مركز بحوث القرآن الكريم في ماليزيا وذلك للربط والدمج بين العلوم المختلفة مع علوم القرآن الكريم، وربطتْ العلوم العصرية وجعلت مجال البحث في خدمة القرآن الكريم المبتغى الأول.

إنّ هدف بحثنا هذا هو إبراز جهود ماليزيا في التطوير الأكاديمي والبحثي في خدمة القرآن الكريم وذلك بدمج العلوم العصرية مثل علوم الحاسوب والعلوم الطبيعية والأساليب التعليمية وغيرها مع علوم القرآن الكريم، وذلك لتوسيع دراسة القرآن الكريم والاستفادة من علومه في كلّ مجالات الحياة المختلفة.

خطّة البحث: يشتمل بحثنا على المباحث الآتية:

المبحث الأوّل: نبذة عن جامعة ملايا ومركز بحوث القرآن ونشأته.

المبحث الثاني: الجهود المختلفة في ربط ودمج العلوم العصرية مع علوم القرآن الكريم.

المبحث الثالث: إيجابيات المركز من خلال تطبيق نتائج الدراسات البحثية على بعض الأفراد.



مقدمة

تُعتبر ماليزيا إحدى الدول الإسلامية والتي دخلت الإسلام منذ عقود مضت عن طريق التجارة والتبادل الثقافي بين المسلمين وبين سكانها، وبغض النظر عن الذين بدؤوا الدعوة في ماليزيا أهم من الهند أم من العرب، إلاّ أنّ ماليزيا لم تدخل الإسلام بعد حروب، أو فتوح، وإنّما كان دخول أهلها الإسلام عن طريق التفكّر والتمعّن بخلق الله ومعجزاته. هذا هو الطريق الصحيح الذي أمرنا الله عزّوجل في محكم تنزيله في التدبّر في خلق الله وملكوته، كي لا نكون عابدين مقلّدين، وإنّما عابدين متدبّرين. قال الله تعالى: ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ ﴿٥﴾ سورة العلق. وقال عزّ من قائل: كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴿٢٩﴾ سورة ص. ففي هذه الآيات يحثنا عزّ وجل على التفكّر والتدبّر وترك ما وجدنا عليه آباءنا كي لا يكون إسلامنا مجرّد عادات وتقاليد.

اهتمت ماليزيا بالعلوم العصرية وواكبات الحضارة بنشاط وهمّة ملحوظتين، فكان لها حظّاً وافراً من الحضارة العمرانية والتكنولوجيا في شتى المجالات. إذ لم تأتِ تجربة ماليزيا الحضارية والتكنولوجية والاقتصادية من فراغ بقدر ما هي نتاج جهد ودأب القيادة الماليزية[1].

إذ استفادت ماليزيا من دول الجوار الذين نهضوا حضارياً وعمرانياً وتقنياً واقتصادياً، فكانت اليابان المثال الذي احتذت فيه ماليزيا وسارت على نهجها، "لم تدع قيادته التجربة اليابانية على اختلاف مراحلها دون أن تستفيد منها على أكمل وجه وبأدق التفاصيل وفي الوقت نفسه تجنب الوقوع في الأخطاء التي رافقت النهضة الصناعية

[1]- عبد الواحد، عبد الرحيم، مهاتير محمد- ماليزيا، الأجواء للنشر، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى 2003.



والتجارية لليابان[2]. بذلك راح الاقتصاد الماليزي ينتعش وبدأت حركات العمران والسياحة والتجارة و"تم إنتاج أوّل سيارة ماليزية الصنع عام 1985[3].

كما بدأت ماليزيا ومنذ تأسيس شركة بتروناس الماليزية عام 1974 بالانتفاع من الموارد الطبيعية الموجودة فيها لتصبح إحدى الدول المستثمرة في مجال الطاقة، وفي أكثر من عشرين دولة حول العالم[4]. وبهذا فإنّ ماليزيا تُعتبر إحدى الدول الصناعية والتجارية والمتقدّمة اقتصادياً في العالم عموماً والعالم الإسلامي خصوصاً.

المبحث الأول

نبذة عن جامعة ملايا ومركز بحوث القرآن ونشأته

تُعتبر جامعة ملايا أقدم جامعة في ماليزيا إذ أنها تقوم على مساحة 309 هكتار في وسط العاصمة الماليزية كوالا لمبور. وتأسست في الثامن من أكتوبر عام 1949 في سنغافورة وذلك بدمج معهد الملك إدوارد السابع للطب المتأسس عام 1905 مع معهد رافلس المتأسس عام 1928[5].

في السادس عشر من حزيران عام 1962 احتفلت جامعة ملايا بتأسيسها وبمستشارها الأول التنكو عبد الرحمن بوترا الحج، الذي كان أول رئيس وزراء في ماليزيا أيضاً"[6]. وقد تسلّم مؤخّراً معالي سلطان ولاية بيراء – دار الرضوان – السلطان أزلان محب الدين شاه استشارية جامعة ملايا، في حين تمّ تعيين الداتؤ الدكتور محمد أمين جلال الدين كنائب مستشار للجامعة.

حاولت جامعة ملايا الربط بين العلوم الحيوية العصرية والعلوم الإسلامية منطلقةً من المبدأ الإسلامي والفكر التوحيدي العقائدي، فأسست عدّة تخصّصات أهمها: أكاديمية الدراسات الإسلامية والتي تضم كلاً من

---

[2]– عبد الواحد، مهاتير محمد– ماليزيا.

[3]– تاريخ ماليزيا، موقع المعرفة، www.marefa.org

[4]– www.openoil.net

[5]– الموقع الرسمي لجامعة ملايا www.um.edu.my

[6]– المصدر السابق.



التخصصات الفرعية التالية: قسم القرآن والحديث، قسم العقيدة والفكر الإسلامي، قسم الدعوة والتطوير البشري، قسم الفقه وأصول الدين، قسم الحضارات والتاريخ الإسلامي، قسم الشريعة، قسم الشريعة والاقتصاد،

قسم الشريعة والقانون، قسم الشريعة والإدارة، قسم برامج التربية الإسلامية، قسم العلوم التطبيقية والدراسات الإسلامية. كما ضمّت الجامعة الكليات الرئيسة مثل: كلية الفنون والعلوم الإنسانية، كلية المحاسبة والأعمال، كلية علوم الحاسوب وتقنية المعلومات، كلية طب الأسنان، كلية المحاسبة والإدارة، كلية التربية والتعليم، كلية الهندسة، كلية اللغات واللسانيات، كلية القانون، كلية الطب البشري، كلية العلوم، كلية البيئة[7]. إضافة إلى كلية الدراسات الماليزية. أما المراكز فضمت الجامعة ثلاث مراكز هم: مركز لتأسيس العلوم والدراسات الأساسية، ومركز ثقافي، ومركز الرياضة. حيث تضم الجامعة بين أروقتها أكثر من 27 ألف طالباً وطالبةً في سبع عشرة كلية ومركز بحثي في مختلف التخصصات العلمية والإنسانية، كما ضمّت أكثر من 1700 موظف أكاديمي وإداري.

وقد حازت جامعة ملايا سنة 2012/2011 من بين أفضل الجامعات على مستوى العالم في المرتبة 167 حيث كان من أولوياتها إيجاد نشاط بحثي متميز ليس على مستوى ماليزيا فقط وإنما على مستوى العالم. ومن أجل تحقيق ذلك دأبت الجامعة منذ سنوات على دعم وتشجيع النشاطات البحثية العالمية وخاصة مع الجامعات. وتسعى الجامعة في الوقت الحالي إلى أن تكون من بين أفضل مئة جامعة في العالم بحلول سنة 2015، حيث تظهر المنح المالية التي تتلقاها الجامعة من وزارة التعليم العالي مدى جدية جامعة ملايا والتزامها بتحقيق هذا الهدف. ولذلك فإن جامعة ملايا ترعى إقامة مثل هذه المؤتمرات البحثية والعلمية حتى في مجال العلوم الإسلامية وتساندها وتدعمها. كما اعتمدت الجامعة منذ عام 2009 من بين أهدافها الاستراتيجية إلزام كوادرها التدريسية بكتابة بحوثهم العلمية ونشرها في مجلات عليمة متخصصة ومصنفة عالمياً ضمن ISI, WOS بالإضافة إلى زيادة المخصصات المالية للبحوث الأطادمية وتعيين كوادر تدريسية وطلبة متميزين لهذا الغرض[8].

تسعى الجامعة الآن في رؤيتها أن تصبح إحدى أهم الجامعات المجازة في مجالات التعليم العالي والبحث والاكتشاف إضافة إلى النشر والتعليم. كما أنّ هدفها الأول هو تعزيز التعليم من خلال البحث الجيّد والتعليم للأمة بشكل

[7]– المصدر السابق، صفحة الكليات والفروع والأقسام.

[8]– من كلمة رئيس جامعة ملايا في افتتاح المؤتمر القرآني الدولي الثالث عام 2013.



خاص وللناس أجمعين[9]. إذ بلغ عدد مجلات جامعة ملايا ستاً وأربعين مجلة في مختلف التخصصات كالعلوم الإنسانية والطبية والعلوم الحيويّة والتربية واللغات وغيرها من مختلف العلوم[10].

مركز بحوث القرآن (سي كيو آر) هو الأول من نوعه في مجال بحوث القرآن الكريم والعلوم الإسلامية في ماليزيا، أُنشئ في فبراير 2010 تحت رعاية واستشارية جامعة ملايا، ولأهمية الوعي بتحديات الواقع جاء مركز بحوث القرآن لتدير الجهود العلمية الكبيرة والمتخصصة بالقرآن الكريم والدراسات الإسلامية، على المستويين المحلي والدولي. وهذه الجهود والمساهمات تحقق الازدهار والتألق للقرآن الكريم، وهي حقاً واحدة من أسمى الأعمال في الإسلام وأشرفها، وفضلاً عن ذلك فإن قضاء الوقت لتعليم القرآن والدراسات الإسلامية حوله هو الأكثر قيمة في واقعنا الحضاري[11] . حيث يهدف مركز بحوث القرآن إلى دعم البحوث الجادة في الدراسات القرآنية والبحوث الإسلامية وتشجيعها، وكذلك لاستكشاف البحوث المتنوعة: البحث العلمي، التعليم، تحقيق التراث...الخ، والتي يمكن أن تتصل بالقرآن والبحوث الإسلامية، ويمكن لمجالات البحث في هذا المركز أن تتنوع تشجيعاً للباحثين والعلماء وتنشيطاً للمجتمع وتطويراً لخبراتهم للعمل والتعاون عن طريق تعزيز المشاركة والمناقشة داخل التخصص أو عبر مجالات متعددة التخصصات لتحقيق هذا الهدف.

كما يهتم مركز بحوث القرآن بالمحاضرات والمؤتمرات والندوات في مختلف الموضوعات، وذلك لغرس فهم أفضل للإسلام وتعليمه على أساس القرآن والحديث.

يستخدم مركز بحوث القرآن التكنولوجيا الحديثة لأنشطته، حيثما كان ذلك ممكناً على الإطلاق، فالمركز يقدّم أنشطة توفر فرصة للحوار والتفاهم مما دعا إليه الإسلام على وجه الحقيقة والتميز استناداً إلى نصوص القرآن

---

[9]– المصدر السابق، صفحة الرؤى والأهداف.

[10]– المصدر السابق، صفحة المجلات الإلكترونية والمطبوعة.

[11]– www.centrequran.org



الكريم وأصالته بما ينسجم مع الأسباب والمنطق والحقائق العلمية. وما دام القرآن هو المصدر الأساس في أنحاء العالم الإسلامي، فبالتالي سيكون مركز بحوث القرآن محور اهتمام بين المراكز الإسلامية الأكاديمية والبحثية

الأخرى، مثل إدراك مقاصد القرآن ومعرفة علومه، والتوجيهات والتفسيرات لنصوصه، وبيان عجائب إعجازه أيضاً، في حين أن تدريس القرآن الكريم من قبل المعلمين مسؤولية لضمان توجيه الطلاب المتعلمين لجانب التلاوة

وحفظه، وهذه المهام لاتقتصر فقط على تلك المجالات، بل تتجاوزها إلى جوانب أخرى من خلال نشر التوجيهات وعلوم القرآن باستخدام وسائل مختلفة من المطبوعات والأقراص المدمجة والإنترنت[12].

في العالم الإسلامي هناك العديد من المؤسسات التي ترعى القرآن وعلومه، وترى من البحث العلمي أساساً لمصداقية بحوثها ونتائج إيجابية علمية، لكنّ مما لا شكّ فيه أنّ دور ماليزيا في إنشاء مثل هذا المركز يعتبر فريداً بحدّ ذاته للمساهمة في أسمى العلوم قاطبة، ومشاركة هذا العلم – علم القرآن – مع العلوم العصرية الحيوية.

المبحث الثاني

الجهود المختلفة في ربط ودمج العلوم العصرية مع علوم القرآن الكريم

منذ نشأة مركز بحوث القرآن في جامعة ملايا، بدأت الأنشطة والدورات التدريبية والبحوث والدراسات العلمية المتعلّقة بالقرآن مباشرة، إذ تتركز أنشطة مركز بحوث القرآن على البحوث والمنشورات وتنظيم الحلقات الدراسية ومناقشات المائدة المستديرة في مجالات التربية الدينية والأدبية والعلمية والتكنولوجيا. إذ يتكون المركز الذي يضم أقساماً عدة، التي أعدت أساساً للبدء في أنشطتها الخاصة على مر السنين. إضافة إلى العديد من الأقسام المتأسسة والموجودة والتي تنتظر الفرصة الجيدة كي تتفعّل قريباً. من هذه الأقسام:

1. قسم الاستشارية (المستشار) لجنة من العلماء الخبراء.
2. قسم تحقيق ودراسة مخطوطات القرآن الكريم وعلومه.
3. قسم الدراسات المعاصرة للقرآن والحديث.
4. قسم البحوث الإسلامية.

---

[12]– المصدر السابق.

5. قسم الطباعة والنشر، قبل نشر مجلة وإصدار مقالة/كتاب.
6. المكتبة (المقروءة والمسموعة والمرئية).
7. المخطوطات التاريخية.
8. إدارة ومؤتمر إجراء التعاون لعقد المؤتمر الدولي.
9. القسم الفني والتقني وشعبة الاتصالات (الإشراف على موقع المركز في الإنترنت).

كلّ قسم يكون مسؤولاً لضمان ذلك، وسيتم تحقيق جميع الأهداف المرجوة من هذا المركز البحثي كما هو متوقع. ونظراً لوجود العديد من البحوث الإسلامية والقرآنية ومحو الأميّة للجنس البشري فإن المركز يعمل على:

1. لقاء مع علماء خبراء وباحثين خبرا (ندوة، مؤتمر، إلخ).
2. مهنية الدورات القصيرة في مجال الدراسات القرآنية والحديث، وكذلك البحوث الإسلامية.
3. برنامج الأساتذة الزائرين، الذي يجمع العلماء كلاً من العلماء المحليين وغيرهم من الدوليين للمركز لفترة قصيرة، ودعوة العلماء في إجار هذا البرنامج من المتوقع فيه إجراء بحوث متخصصة في هذا المجال مع المركز، ونشر أعمالهم مع المركز.
4. القيام بالمؤتمر الدولي والحلقات الدرسية، والمائدة المستديرة للمناقشات، والمحاضرات العامة على المستوى المحلي والدولي سنوياً، والتي تهدف إلى تشجيع البحوث القرآنية والإسلامية في أي من المجالات والتخصصات.
5. المنشورات في شكل ورقات في بعض الأحيان، سلسلة المقالات، والمجلات، والمقالات/كتب وإصدار أوراق الدعوة لمجالات مختارة محددة.
6. مكوث العلماء الدوليين من مختلف أنحاء العالم من أسبوع إلى أسبوعين في المركز، لإعطاء المحاضرات والندوات التي تكون مفتوحة على كل الأوساط الأكاديمية وكذلك عامة الناس.
7. حضور الندوات والمؤتمرات والملتقيات المحلية والدولية.
8. استكشاف التراث القرآني والعلوم من القرآن الكريم.
9. تعزيز التراث القرآني والبحوث الإسلامية، عن طريق الإعجاز في القرآن الكريم للمجتمع (منشورات وكتيبات).



10. القيام بمعارض التراث القرآني/ البحث والتكنولوجيا.

11. التواصل مع مراكز الدراسات القرآنية والبحوث الإسلامية الأخرى في أنحاء أخرى من العالم نتيجة لتشجيع وتبادل الباحثين وطلاب الدراسات العليا.

12. الزيارات البحثية وجمع البيانات.

13. البحوث والاستشارات[13].

المؤتمرات

يعقد مركز بحوث القرآن الكريم في جامعة ملايا ومنذ عام تأسيسه مؤتمر حول القرآن الكريم والعلوم المستنبطة منه، إضافة إلى العلوم المتعلقة به من علوم إنسانية وتربوية وحيوية عصرية أيضاً. ويعتبر هذا المؤتمر أحد أهم المؤتمرات في العالم الإسلامي لما له من تأثير في جلب الأبحاث الجديدة وطرحها على العلماء والمشاركين لتكون نواةً وبذرةً لمشاريع مستقبلية وأبحاث ذات نفع كبير على الأمة الإسلامية خاصة وعلى العالم والإنسانية عامة.

ومنذ انعقاد المؤتمر القرآني الدولي الأول عام 2010 حتى انعقاد المؤتمر الدولي الرابع في إبريل عام 2014 ولا يزال المؤتمر يلقى الإقبال الكبير من المشاركين في مئات الأبحاث الجديدة والمشاريع المستقبلية الجيدة. إذْ فتح المؤتمر الفرصة أمام العقول النيّرة والمتفتحة بنفحات من الرحمن أن يلقوا أبحاثهم ودراساتهم أمام علماء وعارفين من مختلف أنحاء العالم[14]. وقد عقد المؤتمر الدولي القرآني السنوي (مقدس الرابع) في الرابع عشر والخامس عشر من شهر جمادى الآخرة لعام 1435 ما يوافق الرابع عشر والخامس عشر من شهر نيسان إبريل لعام 2014 للميلاد.

كما أنّ المؤتمر يُعتبر مكاناً لتلاقي العلماء وأصحاب الخبرات، إذْ تتلاقى الخبرات والعلوم من خلال شخصيات أثّروا في المجتمعات من خلال بحوثهم ودراساتهم.

13– www.centrequran.org

14– من كلمة لمدير مركز بحث القرآن في المؤتمر القرآني الدولي الرابع عام 2014.(بتصرف)



النشر والمقالات والمطبوعات

قام مركز بحوث القرآن بتأسيس مجلة علمية نصف سنوية محكّمة من محكّمين مشهود لهما بالعدالة والإنصاف وسعة العلم في مجال بحثه. وتنشر هذه المجلة المقالات بثلاث لغات هي: العربية، الإنجليزية، والماليزية. وتسعى لأن تكون واحدة من أعرق المجلاّت التي تدخل نطاق ما يُعرف بـ ISI لتكون بذلك الأولى في العالم التي تحصل على هذه المرتبة العالمية والتي تنشر بلغات ثلاثة منها العربية.

قرآنيكا، اسم المجلة التي يصدرها مركز بحوث القرآن في جامعة ملايا في ماليزيا، وهي الآن تعدّ لطباعة العدد السادس منها وقد أخذت الرقم الدولي التسلسلي:

ISSN 2289 5396

تنشر هذه المجلة كلّ ما يتعلّق بالقرآن الكريم من علوم اجتماعية، دينية، فقهية، أو حتى العلوم الحيوية التي ترتبط بالقرآن الكريم، مثل ما تم التوصل إليه من آخر اكتشافات في الإعجاز العلمي، والإعجاز العددي، والإعجاز البياني، بشرط أن تكون المقالة تنشر لأوّل مرّة كما هو معلوم لجميع الكتّاب والباحثين.

مركز فقيه لتعليم الأطفال المرضى

بقناعة تامّة ويقين عالٍ لا يتخلله شكّ بأنّ الله هو الشافي، وأنّ القرآن الكريم فيه شفاء للمؤمنين، تمّ افتتاح مشروع لتعليم القرآن الكريم للأطفال المرضى ذوي الاحتياجات الخاصة مثل (التوحد، الصم والبكم، الشلل الدماغي).

أُطلق على هذا المنهاج الذي جاء بعد خبرات ودراسات وبحوث طويلة في مجال تعليم القرآن والعبادات اسم (فقيه). حيث واجهت رائدة هذا المنهاج الدكتورة عزية محمد داوود العديد من المشاكل والصعوبات والمعوقات في دراسة كيفية تدريس الصم والبكم القرآن الكريم.

بدأ المركز بتعليم القرآن والعبادة بافتتاح أول صفوفه في الخامس من شهر شباط فبراير عام 2012، حيث كانت الفصول تعقد مرة واحدة أسبوعياً وذلك خلال عطلة آخر الأسبوع. إذ إنّ الحصة الدراسية مقسّمة إلى قسمين



صباحية ومسائية، وذلك كي تجعل من الدروس ذات فعالية وفائدة كبيرة. ومدة كل قسم ساعتان، يقوم على تدريبهم عشرون مدرباً ومعلماً غالباً هم في السنة الأخيرة من دراستهم في جامعة ملايا قسم التربية الإسلامية.

مهمة مركز فقيه

1-توجيه مجموعة العاجزين المشلولين وتعليمهم القرآن الكريم.

2- تشجيع أسرة المشلولين والعاجزين والمجتمع على مساعدة هذه الفئة من الناس في تعلم القرآن.

3- تطوير وإبداع أساليب مختلفة يستخدمونها المدربون والمعلمون في العصر الحالي[15].

تعليم القرآن من خلال منهاج الجباري

إنّ منهاج الجباري هو منهاج معد خصيصاً لتعليم قراءة القرآن الكريم في وقت قصير وخلال ثلاثين ساعة فقط لأولئك الذين لا يعرفون القراءة بتاتاً!. إذْ يستخدم المنهاج أبسط وأسهل الطرق بطريقة مرحة هادفة تجعل من المتعلمين مستمتعين بالقراءة وحضور دروس تعليم قراءة القرآن الكريم.

يعتمد هذا المنهاج على ثلاثة أسس، هي: الاستيعاب، الحفظ، واعادة الاستحفاظ. وقد تم عرض هذا المنهاج على الأطفال المعاقين، بما فيهم الأطفال الذين يعانون من متلازمة التوحد، كذلك عرض هذا المنهاج على الذين أسلموا حديثاً. أعطى هذا المنهاج نتائج رائعة مذهلة في سرعة تعليم قراءة القرأن الكريم وذلك تبعاً لقدراتهم العقلية المؤهلة لذلك.

يعتبر المؤسس الأول لهذا المنهاج الدكتور يوسف صديق، وهو أحد أهم المدرسين في المدارس الدينية في منطقة باندونغ في إندونيسيا. ومن خلال خبرته كمعلم للدروس الدينية فإنّ الله تعالى قد منّ عليه بتأسيس وتأليف منهاجاً خاصاً لأولئك الذين يعانون ما يكبح تعلمهم من قراءة القرآن الكريم، لذلك قام بكتابة هذا المنهاج ليجعل مادة تعليم القرآن الكريم سهلة جميلة، وقد منّ الله عليه هذه الأفكار خلال إقامته في المملكة العربية السعودية، في مكة.

15- www.centrequran.org (بتصرف)



عام 2011، قام مركز بحوث القرآن الكريم في جامعة ملايا ومؤسسه البروفيسور الداتؤ الدكتور محمد يعقوب ذو الكفل بن محمد يوسف بتعريف هذا المنهاج إلى ماليزيا، وذلك بعد أن تأكد تماماً من فعالية هذا المنهاج ونتائجه الباهرة، وبعد تفحصه شخصياً لهذا المنهاج من خلال زيارات قام بها إلى باندونغ في إندونيسيا.

حالياً، تم اعتماد هذا المنهاج من مركز تعليم القرآن، كي يتم توسيع هذا المنهاج واستخدامه في كافة أرجاء القطر كي يستفيد الجميع من هذه الخاصية في هذا المنهاج[16].

جهود أولية

قام مسجد تون عبد العزير في منطقة بيتالنغ جايا في كوالا لمبور بمهمة تعريف منهاج الجباري في ماليزيا، بعد أن طلب ذلك من إدارة المنهاج في إندونيسيا، قام أعضاء المسجد بجهود في تحضير هذا المنهاج لتقديمه وتطويره وتوسيع هذا المنهاج وتعريفه في ماليزيا كافة. فكانت جهودهم المبذولة في:

1. تعليم عميق لأسس منهاج الجباري وتدريس خطواته التي تم اعتمادها سابقاً في إندونيسيا.
2. اكتشاف الحاجات الحقيقية للتعليم السريع والسهل في ماليزيا.
3. فحص وممارسة منهاج الجباري في تعليم القرآن الكريم في ماليزيا.
4. تطوير القدرات التعليمية لمنهاج الجباري وذلك من خلال عدة مدربين ومشرفين يقومون بتدريب المعلمين، ويشرفون عليهم وذلك من خلال أسس منهاج الجباري المعتمد أساساً في إندونيسيا.
5. فحص تطبيقات المنهاج من خلال عدة نتائج للمجموعات المدربِة، وتطوير قراءة وكتابة القرآن الكريم.

امتيازات منهاج الجباري

إنّ الامتيازات الحاصلة من خلال المقارنة مع مناهج أخرى هي:

6. تشمل ثلاث مهارات وهي الكتابة، القراءة، والتجويد.
7. المنهاج يقوم بتطبيق مهارة الكتابة تماماً مثل مهارة القراءة وذلك عملاً بسورة اقرأ التي تحثّ على القراءة والكتابة معاً.

[16]– قاعدة الجباري، الطبعة الأولى 2013، دار تيك للنشر.



8. إنّ تطبيق هذا المنهاج لا يقوم على التهديد وإنّما على المرح الذي يعطي تعليماً فعّالاً، ويهدف إلى تسهيل عملية التعليم إضافة إلى ترغيب المتعلمين.

9. يناسب هذا المنهاج المسلمين الجدد (المؤلفة قلوبهم) والمتعلمين من أصحاب الاحتياجات الخاصة والذين يعانون من مرض التوحد.

10. إنّ تقنيته الرائعة قد تم اختبارها من خلال مركز بحوث القرآن.

11. يعتمد المنهاج أساساً على الخطوات الطبيعية التعليمية ولا يعتمد على التعليم الكلاسيكي المعروف.

خطط مستقبلية

1. إنّ تطوير منهاج الجباري يعتمد على توفر المدرّبين المهرة والذين يفهمون المعنى الحقيقي والتقنية في التربية والتعليم.

2. إعداد وتطوير مدربين مهرة من خلال دورة تدريبية خاصة بهم، والتي يتم تدريسها بشكل فعّال ومجدٍ عن طريق المسجد الوكيل أو أي جهة مخوّلة بذلك.

3. سيتم توسيع مجال تدريب المدربين وذلك من خلال دورات دائمة، أو من خلال محاضرات مفتوحة لفتح المجال أمام الأشخاص الذين يرون في أنفسهم الكفاءة في تعليم منهاج الجباري.

4. أولئك الذين نجحوا في دورة تدريب المدربين، سيتم اعتمادهم في صفوف مفتوحة خاصة في تعليم كتابة وقراءة القرآن الكريم في كل أنحاء ماليزيا[17].

المبحث الثالث

إيجابيات المركز من خلال تطبيق نتائج الدراسات البحثية على بعض الأفراد

من خلال ما تقدم في هذه الورقة، يجد الباحث أنّ جهود ماليزيا في التطوير الأكاديمي والبحثي في مجال القرآن الكريم متضافرة ودؤوبة، إذْ لا تقتصر المبادرات على مقالات وكتابات ونظريات تبقى على رفوف المكتبات، وإنّما

[17]– المصدر السابق.



تتكلل دائماً بالعمل المتابع، وكما يقول الله تعالى: {وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون}.

وتضافرت جهود ماليزيا عامة، وجهود مركز بحوث القرآن خاصة، ومن خلال ورقة البحث هذه في عدة أمور أهمها:

1. إقامة مشاريع بحثية تربط القرآن الكريم بالعلوم الحيوية.
2. تأسيس مناهج تدريسية خاصة بذوي الاحتياجات الخاصة لمساعدتهم في قراءة القرآن وحفظه.
3. تبني مشاريع وإن كانت ليست من أساس ماليزيا، إذا كانت تهدف القرآن الكريم وتعليمه وتسهيله.
4. إقامة مؤتمرات وتبني دراسات حقيقية هادفة إلى إيصال القرآن الكريم لعامة الناس، من مسلمين وغيرهم.
5. إصدار مجلة علمية خاصة بالقرآن الكريم وعلومه، تنشر بلغات ثلاثة، كي يتم التواصل بين المسلمين على اختلاف مشاربهم ولغتهم الأصلية.

التوصيات:

إنّ الباحثين ومن خلال هذه الورقة، يوصون بما يأتي:

1. أن تتخذ الدول الإسلامية والجامعات الإسلامية مراكز مثل مركز بحوث القرآن في ماليزيا لتعزيز الترابط العلمي بين القرآن والعلم من حيث البحث والدراسة.
2. أن يعمل الباحثون على تعزيز علاقاتهم بمراكز مثل مركز بحوث القرآن في ماليزيا، وأن يتم التواصل بينهم في خدمة الناس والمجتمع والمسلمين عامة.
3. أن يعرض الباحثون ممن لديهم مقترحات بنّاءة على مراكز مثل مركز بحوث القرآن، كي يتم تفعيل رؤاهم إلى حقيقة واقعية، ولا تبقى مجرد نظريات ورقية.



المصادر والمراجع

عبد الواحد، عبد الرحيم، مهاتير محمد- ماليزيا، الأجواء للنشر، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى 2003.

قاعدة الجباري، الطبعة الأولى 2013، دار تيك للنشر.

من كلمة رئيس جامعة ملايا في افتتاح المؤتمر القرآني الدولي الثالث عام 2013.

من كلمة رئيس جامعة ملايا في افتتاح المؤتمر القرآني الدولي الثالث عام 2013.

من كلمة لمدير مركز بحوث القرآن الداتؤ الأستاذ ذو الكفل بن محمد يوسف في المؤتمر القرآني الدولي الرابع عام 2014.(بتصرف)

المواقع الإلكترونية

الموقع الرسمي لجامعة ملايا www.um.edu.my

الموقع الرسمي لمركز بحوث القرآن www.centrequran.org

تاريخ ماليزيا، موقع المعرفة www.marefa.org

www.openoil.net



دليل النشر

بسم الله الرحمن الرحيم

تعتمد مجموعة مجلات **المعهد العلمي للتدريب المتقدم والدراسات (معتمد)** أعلى المعايير الدولية التي من شأنها رفع مستوى الأبحاث إلى مستوى العالمية، وتضيف للبحث في حال إلتزام الباحث بها ترقية حقيقة لمستوى بحثه، وكذلك تعزز من خبرته في مجال **النشر العلمي**؛ إن جملة المواصفات الواردة في هذا الدليل التوجيهي؛ تضفي على أبحاثنا شكلاً علمياً يعزز من مضمونها ويخرجه إلى القارئ بصيغة تتناسب مع تطور **ضوابط النشر العلمي** ومعارفه، مما يحقق مواكبة فاعلة لمستجدات النشر المعرفي.

تعليمات للباحثين:

1- ترسل نسختين من البحث **لمدير المجلة على الإيميل:** jistsr@siats.co.uk تحت برنامج Microsoft Word واحدة بصيغة (Word) ، وأخرى بصيغة (PDF).

2- يُكتب البحث بواسطة الحاسوب (الكمبيوتر) بمسافات (**واحد ونصف**) بين الأسطر شريطة ألا يقل عدد الكلمات عن **3000** و لايزيد **عن5000** كلمة، حجم الخط 16 للغة العربية, (**Traditional Arabic**) و **12** للغة الإنجليزية (**Time New Roman**)، بما في ذلك الجداول والصور والرسومات , ويستثنى من هذا العدد الملاحق والإستبانات.

3- واجهة البحث: يُكتب عنوان البحث باللغتين **العربية والإنجليزية**، وأسفل منه تكتب أسماء الباحثين كاملة باللغتين **العربية والإنجليزية**، كما تذكر عناوين وظائفهم الحالية ورتبهم العلمية، وسنة النشر بالهجري والميلادي.

4- العناوين الرئيسية والفرعية: تستخدم داخل البحث لتقسيم أجزاء البحث حسب أهميتها، وبتسلسل منطقي، وتشمل العناوين الرئيسية: ملخص البحث وتحته الكلمات المفتاحية، (**ABSTRAC** وتحته **KEYWORDS**) المقدمة، البحث وإجراءاته، النتائج، المصادر والمراجع.

5- يرفق مع البحث ملخص **باللغة العربية** وآخر **باللغة الإنجليزية**، على ألا تزيد كلمات الملخص على (**150**) كلمة، وتكتب بعد الملخص الكلمات المفتاحية **KEYWORDS** على ألا تزيد على (**5**) **كلمات**، مع ملاحظة إشتمال الملخص على أركانه الأربعة: المشكلة والأهداف والمنهج والنتائج.

6- يقسم البحث إلى مباحث ومطالب تُكتب وسط الصفحة بخط سميك.

7- تطبع الجداول والأشكال داخل المتن و ترقم حسب ورودها في البحث، ويكون لكل منها عنوان خاص، ويشار إلى كل منها بالتسلسل، وتستخدم الأرقام العربية (1, 2,3...) في كل أجزاء البحث.

8- كل بحث يجب أن يشمل على مانسبته 20 % من المراجع الأجنبية ويستثنى من ذلك أبحاث الشريعة واللغة العربية.

9- مدة تعديل البحوث: يعطى الباحث مدة أقصاها **3 أشهر** لإجراء التعديلات على بحثه إن وجدت، وللمجلة الحق بعد ذلك في رفض البحث رفضا نهائيا حال تجاوز الباحث المدة المحددة للتعديل.

10- يلتزم الباحث بدفع النفقات المالية المترتبة على إجراءات التقويم في حال طلبه سحب البحث ورغبته في عدم متابعة إجراءات النشر.

11- لا تجيز المجلة سحب الأبحاث بعد قبولها للنشر بأي حال من الأحوال ومهما كانت الأسباب.

12- **(التوثيق) قائمة المراجع**:

- تهمش المراجع في المتن باستخدام الأرقام المتسلسلة، وتبين بإيجاز في قائمة بآخر البحث بحسب تسلسلها في المتن؛ على أن توضع قبل قائمة المصادر والمراجع.
- وكيفية هذا الإجراء: أن يقوم الباحث بوضع حاشية سفلية بطريقة إلكترونية لكل صفحة كما هو معهود، ثم بعد أن ينتهي الباحث من بحثه كاملا يقوم بنقل هذه الحواشي مرة واحدة إلى نهاية البحث عن طريق اتباع طريقة ذلك من خلال هذا الفيديو التوضيحي (*تعلم وورد: نقل الحواشي السفلية الى آخر صفحة دفعة واحدة*)

t=87s&v=al_g_hAweCU?https://www.youtube.com/watch

https://youtu.be/al_g_hAweCU

للإشارة إلى المرجع في الموضع الأول، هكذا:

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (2007). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 2. ج: 2، ص: 145.

وفي المواضع الأخرى له يشار إليه، هكذا:

ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. مرجع سابق، ج: 3، ص: 150.

- توثق **المصادر والمراجع** في قائمة واحدة في نهاية البحث، وترتب هجائياً حسب الاسم الأخير للمؤلف، وذلك باتباع الطريقة التالية:

الكتاب لمؤلف واحد:

ابن عطية، عبد الحق بن غالب. (2007). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام محمد. بيروت: دار الكتب العلمية. ط: 2.

للمؤلف أكثر من كتاب

ابن خالويه، الحسين بن أحمد الهمذاني. (1979). الحجة في القراءات السبع. بيروت: دار الشروق.

ـــ. (1992). إعراب القراءات السبع وعللها. تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. القاهرة: مكتبة الخانجي.

الكتاب لمؤلفَين اثنين:

البغا، مصطفى ديب. مستوى، محي الدين. (1996). الواضح في علوم القرآن. دمشق: دار العلوم الإنسانية.

الكتاب لثلاث مؤلفين أو أكثر:

محمد كامل حسن وآخرون. (2005). التجديد. كوالالمبور: الجامعة الإسلامية العالمية الماليزية.

المقالة في مجلة علمية:

راضي، فوقية محمد. (2002). "أثر سوء المعاملة وإهمال الوالدين على الذكاء". المجلة المصرية للدراسات النفسية. المجلد: 12. العدد: 36. ص 27-36.

المقالة في مؤتمر:

عبد الجليل، محمد فتحي محمد. (2018). "أثر المرأة في الدعوة والتربية في ضوء القرآن الكريم". المؤتمر الدولي للقرآن الكريم في المجتمع المعاصر. ماليزيا: جامعة السلطان زين العابدين.

الرسالة العلمية:

عبد الجليل، محمد فتحي محمد. (2016). "منهج ابن زنجلة في توجيه القراءات في كتابه حجة القراءات". رسالة دكتوراه، جامعة السلطان زين العابدين.

المؤلفات المترجمة:

القاضي، عبد الفتاح. (د. ت). تاريخ المصحف. (تر: إسماعيل محمد حسن). ترنجانو: المؤسسة الدينية.

13- عند قبول البحث للنشر يوقع الباحث على انتقال حقوق ملكية البحث الى إدارة معتمد

14- لهيئة التحرير الحق بإجراء أي تعديلات من حيث نوع الحروف ونمط الكتابة، وبناء الجملة لغوياً بما يتناسب مع نموذج المجلة المعتمد لدينا.

15- قرار هيئة التحرير بالقبول أو الرفض قرار نهائي مع الاحتفاظ بحقها في عدم إبداء الأسباب.

16- يمكن للباحث الحصول على بحثه المنشور والعدد الذي نشر فيه بحثه من موقع المجلة إلكترونياً

ملاحظة: عزيزي الباحث إن هذه المواصفات مأخوذة عن لوائح دولية مُعتمدة، وهي تعزز من مستوى بحثك من حيث الشكل الذي لا يقل أهمية عن المضمون، وإن أية مخالفة لها ستكلفك تأخيراً إضافياً يمكن تجنبه في حال الالتزام بها.

آليات النشر والإحالة:

بعد تسلم إدارة المجلة نسخة البحث من الباحث، تقوم بإحالتها إلى المحكمين، وتلتزم بمدة لا تزيد عن **30** يوماً لتزويد الباحث بتقرير عن بحثه يتضمن الملاحظات، بعدها يمهل البحث مدة لا تزيد عن **90 يوماً** (**3 أشهر**) للأخذ بالملاحظات .

ينشر البحث بعد أول أو ثاني عدد يعقب تاريخ إصدار خطاب قبوله للنشر على الأكثر، حسب أولوية الدور وزخم الأبحاث المحالة للنشر.

Content

1. إرشادات السياق في فهم الخطاب القرآني (دراسة أصولية)/ د. بختيار نجم الدين شمس الدين/ جامعة السليمانية/ كوردستان العراق..1
2. –المملكة العربية السعودية في الماضي والحاضر /أ. د. أحمد هدايت بوانغ – أحمد الدلبحي /جامعة ملايا /أكاديمية الدراسات الإسلامية /ماليزيا.......................................46
3. –مقومات التسامح الاجتماعي في ضوء القرآن الكريم /د.نجم عبد الرحمن خلف – د.عبد الرحمن عبيد حسين /جامعة العلوم الإسلامية الماليزية /ماليزيا.......................................61
4. –حقوق اللاجئين في القانون الدولي العام /فارس علي مصطفى – بحر الدين جيبة /جامعة ملايا /أكاديمية الدراسات الإسلامية /ماليزيا...84
5. –دور الإقطاع في عصر المماليك البحرية (دراسة تاريخية – نموذج مصر) /وان كمال موجاني – عبد الله أحمد خلف /قسم اللغة العربية والحضارة الإسلامية /كلية الدراسات الإسلامية /الجامعة الوطنية الماليزية......98
6. –جهود ماليزيا في التطوير الأكاديمي والبحثي في مجال القرآن الكريم) مركز بحوث القرآن في جامعة ملايا أنموذجا) /البروفيسور الداتو الدكتور محمد يعقوب ذو الكفل بن محمد يوسف، د. أحمد كسّار.........118